LA FOI AU PÉRIL DE LA RAISON
HERMÉNEUTIQUE DE BENOÎT XVI
PAR MGR BERNARD TISSIER DE MALLERAIS

SEL DE LA TERRE, n° 69, ÉTÉ 2009

AVANT PROPOS

L'HERMÉNEUTIQUE[1] de Benoît XVI,

– c'est d'abord l'herméneutique qu'un pape propose du concile Vatican II pour obtenir, quarante ans après sa conclusion, sa réception dans l'Église ;

– c'est ensuite l'herméneutique que le Concile et, avec lui, les théologiens proposent de la foi de l'Église tout comme de la raison moderne, affrontées, depuis le siècle des Lumières, en une mutuelle exclusion, afin de réduire leur opposition ;

- c'est enfin l'herméneutique de la pensée d'un pape et d'un théologien qui tente de rendre raison de sa foi à une raison dressée à la refuser.

Le triple problème que, selon Benoît XVI, l'herméneutique devait résoudre au Concile et qu'elle doit encore résoudre aujourd'hui est le suivant :

- La science moderne, avec la bombe atomique et l'homme considéré comme un produit, viole les interdits de la morale. Science sans conscience n'est que ruine de l'âme, disait un philosophe. *Comment rendre à la science une conscience ?* L'Église s'est autrefois déconsidérée au regard de la science par la condamnation de Galilée ; à quelles conditions peut-elle espérer proposer à la raison positiviste des valeurs et des normes éthiques ?

- Confrontée à une société laïcisée et idéologiquement plurielle, comment l'Église peut-elle jouer son rôle de ferment d'unité ? Non certes en voulant imposer le règne du Christ, ni restaurer un faux universalisme et son intolérance, mais en faisant admettre à la raison positiviste, en une concurrence loyale, le défi des valeurs chrétiennes, dûment purifiées et rendues assimilables par le monde issu de 1789, c'est-à-dire les Droits de l'homme.

- Face aux «religions mondiales» mieux connues et plus répandues, l'Église peut-elle encore revendiquer l'exclusivité des valeurs de salut et une situation privilégiée devant l'État ? Non, certes. Mais elle veut seulement collaborer avec les autres religions à la paix mondiale, en proposant, de concert avec elles, en «une corrélation polyphonique», les valeurs des grandes traditions religieuses.

Ces trois problèmes n'en font qu'un : à une nouvelle époque de l'histoire doit correspondre une relation nouvelle entre foi et raison, estime Joseph Ratzinger :

> Je parlerai donc volontiers, dit-il, d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, appelées à une purification et régénération mutuelle[2].

Demandant pardon à mon lecteur d'avoir peut-être anticipé sur ma conclusion, j'entre maintenant avec lui dans mon sujet par la petite porte.

INTRODUCTION

Le discours du pape Benoît XVI à la curie romaine du 22 décembre 2005 est apparu comme le discours programme du nouveau pontife, élu pape le 19 avril précédent. Il fait presque figure d'encyclique inaugurale.

Je vais tenter d'en dégager les idées force, puis de les analyser librement. Je propose donc à mon lecteur un itinéraire de découverte dans le jardin de la théologie conciliaire. Trois avenues s'y dégagent d'emblée :

- Quarante ans après la clôture du Concile, Benoît XVI reconnaît que «la réception du Concile s'est déroulée de façon plutôt difficile». Pourquoi ? se demande-t-il. «Eh bien, tout dépend de la juste interprétation du Concile ou – comme nous le dirions aujourd'hui – de sa juste herméneutique». A côté d'une «herméneutique de discontinuité et de rupture» de la part des traditionalistes et des progressistes, il y a «l'herméneutique de réforme, de renouveau dans la continuité». Cette

---

[1] L'herméneutique est l'art d'interpréter les faits ou les documents.

[2] J. RATZINGER, «Droit, démocratie et religion» (débat avec Jürgen Habermas, Académie catholique de Bavière, Munich, 19 janvier 2004), *Esprit*, juillet 2004, p. 28.

continuité est «la continuité de l'unique sujet Église. [...] C'est un sujet qui grandit avec le temps et qui se développe, restant toujours le même, l'unique sujet qu'est le peuple de Dieu en marche».

- Telle fut l'intention du Concile : garder le dépôt de la foi mais le «présenter d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps» (Jean XXIII, discours d'ouverture du Concile). Benoît XVI explique :

> Cet engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée exige une nouvelle réflexion sur celle-ci et un nouveau rapport vital avec elle [...]. La nouvelle parole ne peut mûrir que si elle naît d'une compréhension consciente de la vérité exprimée et [...] d'autre part, la réflexion sur la foi exige également que l'on vive cette foi.

- Ainsi, présenter une foi vivante, fruit d'une expérience vitale nouvelle, tel était «le programme proposé par le pape Jean XXIII [...], extrêmement exigeant, comme l'est précisément la synthèse de fidélité et de dynamisme».

L'herméneutique du Concile tient donc en trois principes qui s'enchaînent :

- Le sujet de la foi, avec sa raison, fait partie de l'objet de la foi.
- Donc, il faut chercher un nouveau rapport vital de la raison avec la foi.
- Ainsi, on opère une synthèse de fidélité et de dynamisme.

De quelle synthèse s'agit-il ? Le Concile l'explique : recueillir «les requêtes de notre temps» et «les valeurs les plus prisées par nos contemporains» et, après les avoir «purifiées», «les relier à leur source divine» (*Gaudium et spes*, n. 11), c'est-à-dire les introduire en christianisme avec leur philosophie. Mais pour ce faire, l'Eglise doit de son côté, comme l'a fait le Concile, «revisiter ou également corriger certaines décisions historiques» (Benoît XVI, discours du 22 décembre 2005).

Tel est le programme de l'herméneutique que doivent s'imposer mutuellement la raison et la foi.

Je ne tenterai ni une analyse ni une synthèse de la pensée, d'inspiration assez éclectique et mobile, de Benoît XVI. Le professeur Jacob Schmutz, en douze séances de l'université inter-âges de la Sorbonne, en 2007-2008, en a détaillé les composantes : la sécularisation ; le christianisme comme *vera philosophia* ; la personnalité de l'homme irréductible à la nature ; les Lumières (*Aufklärung*) qui ont besoin de Dieu pour limiter leur fureur d'indépendance ; les contingences historiques qui empêchent la conscience de voir, etc.

Dans cette pensée très riche, je me contenterai de dessiner un parcours philosophique et théologique réduit à l'extrême, à l'usage des non-initiés, guidé par le fil d'Ariane de l'idée d'herméneutique.

Dans mon cheminement, c'est Benoît XVI que je laisse parler, non sans le commenter parfois de manière polémique, car tel est le genre que j'ai choisi, dans un souci de brièveté, pour ce pamphlet sans prétention.

Lorsque je cite ses écrits antérieurs à son souverain pontificat, je les attribue en toute révérence et vérité à «Joseph Ratzinger». Son ouvrage *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, reproduisant les cours du jeune professeur de Tübingen et paru en français en 1969, a été réédité en 2005 avec une préface de l'auteur, qui confirme fondamentalement son écrit : «L'orientation fondamentale, écrit-il, était juste, c'est pourquoi j'ose remettre, aujourd'hui encore, ce livre entre les mains du lecteur».

Quelques textes ouvriront l'appétit herméneutique de mon lecteur. Ils sont un petit compendium des développements qui suivent.

1. - Concernant la revisite-correction de la Tradition :

> Mon impulsion fondamentale, précisément au Concile, a toujours été de dégager le cœur même de la foi de dessous les couches sclérosées et de donner à ce cœur force et dynamisme (J. RATZINGER, *Le Sel de la terre*, Flammarion-Cerf, 1997, p. 78-79).
>
> Le concile Vatican II, avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques ; mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité (BENOÎT XVI, discours du 22 décembre 2005).

2. - Concernant la purification-assimilation de la philosophie moderne :

> Assimiler au christianisme les idées [modernes] nées dans un autre monde souvent hostile et encore chargées d'un autre esprit supposait un travail en profondeur, par lequel les principes permanents du christianisme prissent un développement nouveau en assimilant, après les avoir décantés et au besoin purifiés, les apports valables de ce monde moderne (Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 345-346).

Certes, la philosophie de l'être, métaphysique naturelle de l'esprit humain, sert d'instrument à la foi pour expliciter ce qu'elle contient d'implicite (Voir Pie XII, *Humani generis*, Dz 2314) : en revanche, aucune philosophie ne saurait se poser en partenaire de la foi pour «perfectionner par l'esprit des hommes la doctrine de la foi comme une invention philosophique» (VATICAN I, constitution *Dei Filius*, ch. 4, *De fide et ratione*, DS 3020).

CHAPITRE 1- HERMÉNEUTIQUE DE CONTINUITÉ

FOI CHRÉTIENNE HIER ET AUJOURD'HUI : LE «POURQUOI» DE L'HERMÉNEUTIQUE

«Qu'est-ce qui est constitutif de la foi aujourd'hui ?» Telle est la question que se posait Joseph Ratzinger en 1973, au sein d'un groupe de discussion œcuménique, et qu'il pose comme première question de son livre *Les Principes de la théologie catholique* (*Les Principes de la théologie catholique*, Téqui, 1982, p. 13). «La question est mal posée, corrige-t-il, il serait plus correct de se demander ce qui, dans l'effondrement du passé, demeure encore aujourd'hui un élément constitutif». L'effondrement est scientifique, politique, moral, religieux même. Faut-il admettre une philosophie de l'histoire qui reçoit comme pertinentes les ruptures de la pensée, chaque thèse possédant un sens comme un moment d'un tout ? Ainsi, pour paraphraser Ratzinger, «l'interprétation thomiste du fait chrétien aussi bien que la kantienne auraient chacune

sa vérité à leur époque historique mais ne resteraient vraies que si on les abandonne quand elles ont fini leur heure, pour les inclure dans un tout qui se construit dans la nouveauté».

Joseph Ratzinger semble écarter cette méthode dialectique parce qu'elle aboutit précisément à une nouvelle vérité. Il ne faut pas synthétiser les inconciliables mais chercher quelle continuité existe entre eux. Cherchons donc quelle est la permanence de la foi chrétienne dans les fluctuations des philosophies qui ont voulu l'exprimer. Tel est le thème de l'ouvrage du professeur de Tübingen, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005 (réédition sans changement de la 1ère édition de 1969).

Puisque la raison semble évoluer selon les diverses philosophies et que la foi s'est accommodée par le passé d'une telle évolution, les rapports entre la foi et la raison devraient être révisés périodiquement afin de pouvoir toujours exprimer la foi constante dans les concepts de l'homme contemporain. Cette révision est le fruit de l'herméneutique.

LA FOI AUX RISQUES DE LA PHILOSOPHIE

Lorsque saint Jean, et le Saint-Esprit qui l'inspire, choisissent le mot Verbe, en grec *Logos*, pour désigner la personne du Fils dans la Sainte Trinité, le mot est jusqu'alors équivoque au possible. Il désigne communément le discours formulé. Héraclite, six cents ans avant Jean, parle d'un *logos* mesurant toute chose, mais il s'agit du feu qui réchauffe et consume tout. Les stoïciens utilisent ce terme pour signifier l'intelligence des choses, leur raison séminale (*logos spermatikos*) qui se confond avec le principe immanent d'organisation de l'univers. Enfin Philon (13 av. J.-C. - 54 ap. J.-C.), juif pratiquant et helléniste d'Alexandrie, voit dans le *logos* le suprême intelligible ordonnant l'univers, mais très inférieur au Dieu inconnaissable, celui d'Abraham et de Moïse.

> Jean s'empare du mot grec. Il l'arrache, si l'on peut dire, à ceux qui l'ont utilisé par ignorance ou par mégarde. Dès les premiers mots du prologue de son Evangile, il lui donne, il lui rend plutôt son sens absolu. C'est le Fils éternel de Dieu qui est sa parole, son Logos, son Verbe. Et ce Verbe s'est incarné [...]. Ainsi, la Révélation faite aux Juifs s'efforça-t-elle, dès ses débuts, de s'exprimer dans le langage de la philosophie grecque, sans lui faire nulle concession (André CLÉMENT, *La Sagesse de Thomas d'Aquin*, NEL, 1983, p. 33-34).

Ainsi, la foi s'exprime en concepts humains, c'est l'Écriture inspirée ; elle s'explique en concepts humains, c'est la théologie, science de la foi : elle se définit enfin en concepts humains, et c'est le dogme. Tous ces concepts sont d'origine vulgaire ou philosophique, mais ils ne sont employés par la foi qu'une fois décantés et purifiés de tout relent philosophique originel indésirable.

Au prix de quelles hésitations et de quels labeurs, les Pères et les premiers conciles se sont-ils résolus, face aux hérésies, à employer des termes philosophiques et à forger de nouvelles formules de foi pour préciser le donné révélé ! L'emploi des termes philosophiques d'*ousia* (substance), hypostase, *prosôpon* (personne), pour dire les mystères de la Sainte Trinité et de l'incarnation s'est accompagné d'un nécessaire «processus de purification et de refonte» des concepts que signifiaient ces mots.

> C'est seulement une fois extraits de leur système philosophique et modifiés par une maturation en profondeur, puis parfois d'abord condamnés à cause de leur teneur encore inadéquate (monarchie, personne, consubstantiel), puis entendus correctement, admis enfin et qualifiés d'applicables (mais seulement analogiquement), que ces concepts ont pu devenir porteurs de la nouvelle consistance de la foi chrétienne (Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter, Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, 2007, p. 340).

Ces faits démontrent que, loin de s'exprimer dans la philosophie de l'époque, la foi doit s'abstraire des philosophies fausses et se forger ses propres concepts. Mais est-ce s'abstraire de toute philosophie et en rester au simple «sens commun» ? Avec le père Garrigou-Lagrange, je répondrai plus loin à cette question en montrant que les dogmes s'expriment dans le langage de la philosophie de l'être, qui n'est que le moment scientifique du sens commun.

L'HERMÉNEUTIQUE À L'ÉCOLE DES PÈRES DE L'ÉGLISE

C'est avec la même répugnance que les conciles consentirent à ajouter des précisions au symbole de foi du concile de Nicée (325) qui semblait suffire à exclure toute hérésie. Le concile de Chalcédoine (451), contre l'hérésie monophysite, se résolut à procéder à une définition (*horos*) de la foi, une nouveauté. Peu après (458), les évêques conclurent que Chalcédoine avait été «une interprétation plus ample» de Nicée. Le mot interprétation (*hérmènéia*) est utilisé aussi par saint Hilaire (Syn. 91) parlant des Pères qui, après Nicée, ont «interprété religieusement la propriété du consubstantiel». Il ne s'est pas agi d'une relecture ni d'une révision du symbole de Nicée, mais d'une explication plus détaillée. Tel est par conséquent le sens de l'*hérmènéia* réalisée par Chalcédoine. Plus tard, un Vigilius de Thapsus affirmera la nécessité, face aux hérésies nouvellement parues, de «porter de nouveaux décrets de sorte pourtant que ce que les précédents conciles ont défini contre les hérétiques demeure intact» (VIGILIUS DE THAPSUS, *Contre Eutyches*, 5, 2). Puis, un Maxime le Confesseur déclare que les Pères de Constantinople ont seulement confirmé la foi de Nicée contre ceux qui cherchaient à la changer dans leur sens à eux : pour Maxime, le Christ subsistant «en deux natures» n'est pas «une autre profession de foi» (*allon pistéôs symbolon*), mais seulement une vue perçante (*tranoûntes*) sur Nicée, laquelle, par des interprétations et des façonnements ultérieurs (*épéxègournenoi kai épéxergazoménoi*), devra être encore défendue contre des interprétations déformantes (MAXIME LE CONFESSEUR, opusc. 4, PG 91, 260 : FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, p. 356-357).

Ainsi, quant à sa fin et quant à sa forme, est précisée l'herméneutique (*hérmènéia*) que les Pères pratiquent du magistère antérieur.

Quant à la fin, il ne s'agit pas de s'adapter à une mentalité moderne, mais de combattre cette mentalité moderne et de neutraliser l'empreinte des philosophies modernes sur la foi (c'est en effet le propre des hérétiques de ramener la foi à des spéculations philosophiques modernes qui la corrompent). Il ne s'agit pas non plus d'innocenter les hérétiques an-

ciens au nom d'une meilleure compréhension des formules catholiques qui les ont condamnés !

Quant à la forme, il ne s'agit pas de proposer les principes modernes au nom de la foi mais de les condamner au nom de cette même foi inchangée. En somme, l'herméneutique révisionniste de Joseph Ratzinger est étrangère à la pensée des Pères. Il y a donc lieu de la réviser radicalement.

LE PROGRÈS HOMOGÈNE DES DOGMES

A saint Vincent de Lérins revient d'avoir enseigné, en l'année 434, le développement homogène du dogme, tout en explicitation et non en mutation :

> Il appartient au progrès que chaque chose soit amplifiée en soi-même ; au changement il appartient en revanche que quelque chose soit transformé en autre chose. [...] Lorsque quelque partie de la semence primordiale aura poussé au cours du temps, qu'on s'en réjouisse et qu'on la cultive avec soin, mais qu'on ne change rien de la nature du germe : qu'on y ajoute, certes, l'aspect, la forme, la distinction, mais, que demeure identique la nature de chaque genre (Saint VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, RJ 2173-2174).

Dans le même sens, Pie IX, en 1854, citant le même Vincent de Lérins dans la bulle de définition de l'Immaculée Conception, et parlant des «dogmes déposés auprès de l'Église», déclare que celle-ci «s'applique à les polir de telle manière que ces dogmes de la doctrine céleste reçoivent l'évidence, la lumière, la distinction, mais retiennent la plénitude, l'intégrité, la propriété et qu'ils croissent seulement dans leur genre, c'est-à-dire dans le même dogme, le même sens et la même sentence» [DS 2802].

Sous ce progrès en distinction, les dogmes ne progressent pas en profondeur - une profondeur dont les Apôtres ont déjà reçu la plénitude - ni en vérité, c'est-à-dire dans leur adéquation à la bribe de son mystère que Dieu a révélée. Le progrès recherché par la théologie et par le magistère est celui d'une expression plus précise du mystère divin tel qu'il est, immuable comme Dieu est immuable. Les concepts, toujours imparfaits, pourront toujours être précisés, mais ils ne seront jamais périmés. La formule dogmatique n'a donc rien à voir ni à gagner avec la réaction vitale du sujet croyant, mais elle aurait tout à y perdre. C'est bien ce sujet qui doit, au contraire, s'effacer et disparaître devant le contenu objectif du dogme.

RETOUR SUR L'OBJECTIVITÉ DES PÈRES ET DES CONCILES

Loin de devoir revêtir tour à tour les formes temporaires successives de la subjectivité de l'homme, l'effort dogmatique est un travail persévérant d'objectivation de la vérité révélée sur la base des données de l'Ecriture et de la Tradition. Il s'agit d'une œuvre d'épuration du subjectif en faveur de l'objectivité la plus parfaite possible. Ce travail de purification n'est pas avant tout une extraction de l'hétérogène pour retrouver l'homogène, même si ce peut être cela face aux hérésies et aux déviations doctrinales. L'opération essentielle du développement dogmatique est un effort de rassemblement du dispersé, de condensation du diffus, d'élimination des métaphores autant qu'il est possible, de purification des analogies pour les rendre propres. Le *consubstantiel* de Nicée et la *transsubstantiation* de Trente sont de telles réductions réussies.

Fatalement, la réduction dogmatique s'écarte de la profondeur scripturaire : le *consubstantiel* n'aura jamais la profondeur d'une parole de Jésus telle que celle-ci : «Qui me voit, voit le Père» (Jn 14, 9). Dans cette parole, quelle ouverture à un abîme insondable ! Quelle source de questions interminables ! Quel espace pour la contemplation ! Et pourtant, quel progrès en précision dans le *consubstantiel* ! Quelle fontaine de déductions théologiques ! Voilà, me semble-t-il, tout le problème gnoséologique de Joseph Ratzinger : écartelé entre des dogmes qu'il doit tenir avec une stabilité absolue et la recherche curieuse de son esprit mobile, Joseph Ratzinger ne parvient pas à concilier les deux pôles de sa foi (*Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, Paris, Fayard, 1998, p. 43-44).

Quand l'affirmation du «moi» s'effacera-t-elle devant le «Lui» ?

NOUVELLE RÉFLEXION PAR NOUVEAU RAPPORT VITAL ?

C'est cet effacement du sujet croyant que refuse énergiquement Benoît XVI. Pour lui, l'évolution de la formulation de la foi n'est pas la recherche de la précision meilleure mais la nécessité de proposer une formule nouvelle et adaptée. C'est la nouveauté pour la nouveauté. Et l'adaptation est une adaptation au croyant, non l'adaptation au mystère. Tout cela tient dans le syllogisme de Jean XXIII, présentant le programme de Vatican II dans son discours d'ouverture :

> A partir de l'adhésion renouvelée, sereine et tranquille à tout l'enseignement de l'Eglise dans son intégrité et sa précision [...], l'esprit chrétien, catholique et apostolique du monde entier attend un bond en avant vers une pénétration doctrinale et une formation des consciences, en correspondance plus parfaite de fidélité à l'authentique doctrine, mais aussi : celle-ci étudiée et exposée à travers les formes de l'investigation et de la formulation littéraire de la pensée moderne. Autre en effet est la substance de la doctrine antique du *depositum fidei*, autre la formulation de son revêtement : et c'est de celui-ci qu'on doit, avec patience, s'il est besoin, tenir grand compte, en mesurant tout dans les formes et les proportions d'un magistère de caractère surtout pastoral[1].

Telle fut bien la tâche du Concile, dit Benoît XVI : la reformulation moderne de la foi ; selon une méthode moderne et suivant des principes modernes, donc selon une méthode nouvelle et d'après des principes nouveaux. Car il y a toujours la méthode, d'une part, et les principes d'autre part. Appliquer cette méthode et adopter ces principes, ce serait encore la

---

[1] Jean XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiæ*, discours d'ouverture du Concile du 11 octobre 1962, traduction d'après le texte italien paru dans *l'Osservatore Romano*, 12 octobre 1962, p. 3. Voir à ce sujet Paolo PASQUALLUCI, «Vatican II et la pensée moderne : Considérations à partir d'un célèbre propos de Jean XXIII», *La Religion de Vatican II – Premier Symposium de Paris 4-6 octobre 2002*, p. 313-314. (NDLR).

tâche de l'Eglise quarante ans après :

> Il est clair que cet engagement en vue d'exprimer de façon nouvelle une vérité déterminée exige une nouvelle réflexion sur celle-ci et un nouveau rapport vital avec elle. Il est également clair que la nouvelle parole ne peut mûrir que si elle naît d'une compréhension (*Verstehen*) consciente de la vérité exprimée et que, d'autre part la réflexion sur la foi exige également que l'on vive cette foi (BENOÎT XVI, discours du 22 décembre 2005).

Voilà toute la révolution du magistère opérée par le Concile. La préoccupation du sujet de la foi supplante le souci de l'objet de la foi. Au lieu de chercher simplement à préciser et expliciter le dogme, le nouveau magistère cherchera à le reformuler et à l'adapter. Au lieu d'adapter l'homme à Dieu, il veut adapter Dieu à l'homme. N'avons-nous pas alors un magistère subverti, un contre-magistère ?

LA MÉTHODE : L'HERMÉNEUTIQUE HISTORISTE DE DILTHEY

Où trouver la méthode de cette relecture adaptée des dogmes ? Il faut faire intervenir un philosophe allemand qui a influé sur la théologie allemande et dont on trouve la marque chez Joseph Ratzinger : Wilhelm Dilthey (1833-1911), le père de l'herméneutique et de l'historisme.

L'herméneutique c'est, nous l'avons vu, l'art d'interpréter les faits ou les documents.

L'historisme lui, veut considérer le rôle de l'histoire dans la vérité. Pour Dilthey, comme pour Schelling et Hegel qui étaient des idéalistes, la vérité ne se comprend que dans son histoire. Mais tandis que pour Schelling et Hegel, la vérité se développe par elle-même, en un processus dialectique bien connu, en revanche, pour Dilthey, il faut faire une distinction :

- Dans les sciences *physiques*, le développement consiste à expliquer (Erklären), ce qui est une fonction purement rationnelle.
- Mais dans les sciences *humaines*, la vérité progresse par compréhension (*Verstehen*), ce qui inclut les puissances appétitives de l'âme. Ainsi, la vérité se développe par le processus de réaction vitale du sujet à l'objet, selon le rapport de réaction vitale entre l'historien, qui se penche sur des faits historiques, et le choc de l'histoire.

Ainsi, la richesse émotive de l'historien va enrichir l'objet étudié. Le sujet entre dans l'objet, il fait partie de l'objet. L'histoire se charge de l'énergie d'émotion des lecteurs et ainsi les jugements du passé sont sans cesse colorés par les réactions vitales de l'historien ou du lecteur. Or, c'est au terme de chaque époque qu'apparaît pleinement le sens de cette époque, souligne Dilthey, et c'est très vrai ; dès lors, à chaque terme-là, il faut procéder à une nouvelle révision.

Appliquons cela : la date de 1962, celle du début du concile Vatican II, semblait le terme d'une époque moderne ; on pouvait donc alors – et l'on devait – revisiter, réviser tous les faits historiques, les jugements du passé, spécialement sur la religion - pour en dégager les faits significatifs et les principes permanents, non sans les colorer à nouveau des préoccupations et des émotions du présent.

En ce sens, Hans Georg Gadamer (né en 1900) estime que la vraie conscience historique ne consiste pas pour l'interprète à vouloir se défaire de ses préjugés - ce serait le pire des préjugés - mais à prendre conscience de ceux-ci et à en trouver de meilleurs. Ce n'est pas un cercle vicieux, disent les herméneutes, c'est un sain réalisme qu'on appelle «le cercle herméneutique».

Appliquée à la foi, cette rétrospective purifie nécessairement le passé de ce qui s'était ajouté de façon adventice au noyau de la foi, et cette révision, cette rétrospective, agrège nécessairement à la vérité le coloris des préoccupations du présent. Il y a donc un double processus : *d'une part* la relecture du passé qui est la purification du passé, un dégagement de ses végétations parasites, une mise en évidence de ses présupposés implicites, une prise de conscience de ses circonstances passagères, une prise en compte des réactions émotives du passé ou des philosophies du passé ; et *d'autre part*, il doit y avoir un enrichissement des faits et des idées historiques par la réaction vitale actuelle, qui dépend des circonstances nouvelles de l'époque actuelle, ainsi que de la mentalité et donc de la philosophie actuelle.

C'est bien à cette herméneutique que l'expert au Concile Joseph Ratzinger invitait l'assemblée dans la rédaction du «schéma XIII», qui allait devenir *Gaudium et spes*, en un article écrit avant la quatrième session du Concile. Ce qu'il y disait des principes de la morale vaut aussi bien pour le dogme :

> Les formulations de l'éthique chrétienne, qui doivent pouvoir atteindre l'homme réel, celui qui vit en son temps, revêtent nécessairement la coloration de son temps. Le problème général, à savoir que la vérité n'est formulable qu'historiquement, se pose en éthique avec une acuité particulière. Où s'arrête le conditionnement temporel et où commence le permanent, afin de pouvoir, comme il se doit, découper et détacher le premier pour ménager son espace vital au second ? Voilà une question qu'on ne peut jamais trancher à l'avance sans équivoque : nulle époque ne peut en effet distinguer ce qui demeure si ce n'est de son propre point de vue passager. Pour le reconnaître et le pratiquer, il faudra donc encore mener toujours une nouvelle lutte. Face à toutes ces difficultés, il ne faut pas trop attendre du texte conciliaire en cette matière(J. RATZINGER, *Der Christ und die Welt von heute*, dans J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1965, p. 145).

BENOÎT XVI RÉCLAME LA PURIFICATION DU PASSÉ DE L'ÉGLISE

Quelque incertaine et provisoire qu'elle soit, cette purification du passé est bien ce que réclame Benoît XVI pour l'Eglise, et c'est même une constante de sa vie. Il le dit lui-même :

> Mon impulsion fondamentale, précisément au Concile, a toujours été de dégager le cœur même de la foi de dessous les couches sclérosées, et de donner à ce cœur force et dynamisme. Cette impulsion est la constante de ma vie (J. RATZINGER, *Le Sel de la terre*, p. 78-79).

Dans son discours du 22 décembre 2005, Benoît XVI énumère les purifications du passé opérées par Vatican II et il les justifie du reproche de «discontinuité» en invoquant l'historisme :

> Tout d'abord, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences modernes [...]. En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Eglise et l'État moderne, qui accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies [...]. Cela était lié en troisième lieu au problème de la tolérance religieuse, une question qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre la foi chrétienne et les religions du monde.
>
> Il est clair - concède Benoît XVI - que dans tous ces secteurs, dont l'ensemble forme une unique question, pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les circonstances historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée.
>
> Dans ce processus de nouveauté dans la continuité - se justifie Benoît XVI - nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Eglise concernant des faits contingents - par exemple certaines formes concrètes de libéralisme - devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante : Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, en demeurant en arrière-plan et en motivant de l'intérieur les décisions. En revanche, les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements.

Benoît XVI illustre son justificatif par l'exemple de la liberté religieuse :

> Le concile Vatican II - dit-il - avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité.
>
> Le concile Vatican II, reconnaissant et faisant sien à travers le décret sur la liberté religieuse, un principe essentiel de l'État moderne, a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Église (discours du 22 décembre 2005).

OÙ L'HERMÉNEUTIQUE DEVIENT UNE TORSION DE L'HISTOIRE

Que Benoît XVI me permette de protester contre cette torsion de l'histoire ! Les papes du 19e siècle ont condamné la liberté religieuse non seulement à cause de l'indifférentisme de ses promoteurs, mais en elle-même :

- parce qu'elle n'est pas un droit naturel de l'homme : elle n'est pas un «*proprium cuiuscumque hominis jus*» dit Pie IX («Un droit propre de chaque homme» : PIE IX, encyclique *Quanta cura*, Dz 1690) et elle n'est pas un des «*jura quæ homini natura dederit*» dit Léon XIII («Droits que la nature a donnés à l'homme», encyclique *Libertas*, Dz 1932) ;
- et parce qu'elle découle d'«une idée tout à fait fausse de l'État» (PIE IX, encyclique *Quanta cura*, Dz 1690), l'idée d'un Etat qui n'aurait pas le devoir de protéger la vraie religion contre l'expansion de l'erreur religieuse.

Ces deux motifs de condamnation sont absolument généraux, ils découlent de la vérité du Christ et de son Église, du devoir que l'État a de la reconnaître, et du devoir indirect qu'il a de favoriser le salut éternel des citoyens, non pas, certes, en les contraignant à croire malgré eux, mais en les protégeant contre l'influence de l'erreur professée socialement, toutes choses enseignées par Pie IX et Léon XIII.

Si aujourd'hui, les circonstances ayant changé, la pluralité religieuse demande, au nom de la prudence politique, des mesures civiles de tolérance voire de parité juridique entre divers cultes, la liberté religieuse comme droit naturel de la personne, au nom de la justice, ne saurait être invoquée. Elle demeure une erreur condamnée. La doctrine de la foi est immuable, même si son application intégrale est empêchée par la malice des temps. Et le jour où les circonstances redeviendraient normales, celles d'une chrétienté, les mêmes applications pratiques de répression des faux cultes devraient être faites, comme au temps du *Syllabus*. Retenons que les circonstances qui changent l'application (circonstances conséquentes) n'affectent pas la teneur de la doctrine.

Il faut dire la même chose des circonstances qui poussent le magistère à intervenir (circonstances antécédentes). Que la liberté religieuse ait eu en 1965 un contexte personnaliste, fort différent du contexte d'agressivité qu'elle avait cent ans auparavant en 1864, au temps du *Syllabus*, cela ne change pas sa malice intrinsèque. Les circonstances de 1864 déterminèrent certes Pie IX à agir, mais elles n'affectèrent pas la teneur de la condamnation qu'il porta de la liberté religieuse. Que surgisse en 2017 un nouveau Luther, sans qu'il affiche comme en 1517 ses 95 thèses sur la porte de la collégiale de Wittenberg, il sera condamné dans les mêmes termes que 500 ans auparavant (voir abbé François KNITTEL, *Benoît XVI : entretien sur Vatican II*, dans le *Courrier de Rome, Si si no no*, n°290, juin 2006, p. 6. Rejetons donc l'équivoque entre décision «circonstancielle» et décision prudentielle, provisoire, faillible, réformable, corrigible, en matière de doctrine.

UN NOUVEAU THOMAS D'AQUIN

Par conséquent la purification du passé de l'Église, la révision de «certaines décisions historiques» de celle-ci, telles que les propose Benoît XVI, sont fausses et artificieuses. Il est à craindre qu'il en soit de même de l'assimilation par la doctrine de l'Église des philosophies du temps, laquelle est promue par le même Benoît XVI dans son discours de 2005 à la curie.

Benoît XVI y loue saint Thomas d'Aquin d'avoir, au 13e siècle, concilié et allié la foi et la philosophie nouvelle de son époque. Nouveau Thomas d'Aquin, il dit : Voilà, je m'en vais vous faire la théorie de l'alliance que le Concile a tentée entre la foi et la raison moderne. Je résume.

Voici les paroles exactes du pape :

> Lorsqu'au 13e siècle, la pensée aristotélicienne entra en contact avec le christianisme médiéval formé par la tradition platonicienne, et que la foi et la raison risquèrent d'entrer dans une opposition irréconciliable, ce fut saint Thomas d'Aquin qui joua le rôle de médiateur dans la nouvelle rencontre entre foi et philosophie, plaçant ainsi la foi dans une relation positive avec la forme de raison dominante à son époque. [...] Avec le concile Vatican II, arriva le moment où une nouvelle réflexion de ce type était nécessaire. [...] Lisons-le et accueillons-le, guidés par une juste

herméneutique (Discours du 22 décembre 2005).

En bref, saint Thomas n'a pas condamné l'aristotélisme, malgré ses dangers, mais il a su l'accueillir, le purifier et l'établir «dans une relation positive avec la foi». – C'est très exact. – Eh bien, Vatican II a fait pareillement, il n'a pas condamné le personnalisme, mais il a su le recevoir, et, moyennant quelques purifications, «placer ainsi la foi dans une relation positive avec la forme de raison dominante» au 20e siècle, intégrer le personnalisme à la vision de l'Église. - Reste à savoir si cette intégration est possible.

CHAPITRE 2 - ITINÉRAIRE PHILOSOPHIQUE DE JOSEPH RATZINGER

De Kant à Heidegger : itinéraire intellectuel d'un séminariste

Quelle est donc cette «forme de raison dominante» qui a séduit le jeune Ratzinger et a défié sa foi, si bien qu'il dut s'efforcer de les concilier héroïquement ? Telle qu'il l'a étudiée dans sa jeunesse cléricale, elle part de l'agnosticisme d'Emmanuel Kant (1724-1804).

Pour le philosophe de Koenigsberg, nos idées générales ne tiennent pas leur nécessité de la nature des choses, qui est inconnaissable, mais de la seule raison et de ses «catégories a priori» innées de substance, causalité, etc. La raison seule donne sa structure au réel et son intelligibilité.

> Nous ne connaissons *a priori* [c'est-à-dire en mode nécessaire] des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes [affirme Kant] (*Critique de la raison pure*, préface à la 2e édition, III, 13).

La science physique moderne suivait déjà avec fruit cet idéalisme en tenant que la nature du monde physique reste opaque à la raison et que nous n'en pouvons avoir que des représentations mathématiques et symboliques, en des hypothèses scientifiques, œuvres de la raison, qui forcent la nature à comparaître devant son tribunal pour la contraindre, par l'expérimentation, à confirmer l'a priori du juge. Une fois confirmée, l'hypothèse est déclarée théorie scientifique, mais elle n'en demeure pas moins une hypothèse provisoire et toujours perfectible.

Kant veut appliquer ce rationalisme à la connaissance des opérations de l'intelligence elle-même sur les données de la connaissance sensible. C'est notre entendement, dit-il, qui applique aux choses ses catégories *a priori*.

Il ne voit pas que les êtres réels les plus immédiatement perçus par l'intelligence, tels l'être même, ou la substance, ou l'essence d'une chose, sont au contraire intelligibles par la simple abstraction qu'en opère l'intellect à partir des données de l'expérience sensible. En particulier, le premier connu par notre intelligence est l'être des choses sensibles :

> Ce qui est conçu en premier par l'intelligence est l'étant ; car toute chose est susceptible d'être connue selon qu'elle est en acte [...]. C'est pourquoi l'étant est l'objet propre de l'intelligence ; il est donc l'intelligible premier, comme le son est le premier objet de l'ouïe[1].

Et sur cette appréhension de l'être se fonde la connaissance naturelle des premiers principes : l'être n'est pas le non-être ; tout ce qui advient a une cause ; tout agent agit dans un but ; toute nature est faite pour quelque chose, etc.

Au contraire, les conséquences de l'inconnaissance ou agnosticisme kantien sont catastrophiques : l'être en tant qu'être est inconnaissable ; l'analogie de l'être est indéchiffrable, le principe de causalité n'a aucune valeur métaphysique ; donc on ne peut prouver l'existence de Dieu à partir des choses du monde, et une quelconque analogie entre la créature et le Créateur est inconnaissable, voire blasphématoire.

L'agnosticisme kantien, père du modernisme

Par conséquent, la raison ne peut connaître ni l'existence ni les perfections de Dieu. Cet agnosticisme encourt pourtant ce reproche de la Sagesse :

> Insensés par nature tous les hommes en qui ne se trouve pas la connaissance de Dieu et qui, à partir des biens visibles, n'ont pas su intelliger Celui qui est, ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître par analogie Celui qui en est le créateur (Sg 13,1-5).

De même, puisque l'analogie avec Dieu est impossible, les analogies révélées qui nous dévoilent ses mystères surnaturels sont des métaphores ; par conséquent, toute parole de Dieu ne peut être qu'allégorique, et tout discours humain sur Dieu, inversement, ne peut être que mythologique. C'est le principe même du modernisme condamné par saint Pie X un siècle plus tard : les faits évangéliques résultent d'affabulations, et les dogmes d'une transfiguration de la réalité par le besoin religieux. Les dogmes ont un sens pratique et moral qui répond à nos besoins religieux, leur sens intellectuel est dérivé et subordonné. Leur principe générateur est intérieur à l'homme, c'est le principe d'immanence (saint PIE X, encyclique *Pascendi dominici gregis*, n° 9 et 13, Dz 2076 et 2079). Par exemple, pour Kant, déjà, la Trinité symbolise l'union en un seul être des trois qualités de bonté, de sainteté et de justice ; le Fils de Dieu incarné n'est pas un être surnaturel, c'est un idéal moral, celui d'un homme héroïque (*La Religion dans les limites de la simple raison*, année 1793). Dès lors, les dogmes ne sont plus que des symboles d'états d'âme.

L'autonomie de la raison pratique, mère des Droits de l'homme-sans-Dieu

D'autre part, en morale, selon le sens commun, la nature humaine et ses opérations naturelles sont définies par leurs fins, tout comme la nature et le mode d'emploi de la lessiveuse le sont par son but. Or, Kant récuse le principe de finalité lui-même, et par là la connaissance de notre nature. Il ignore que cette nature est faite pour le bonheur et que le vrai bonheur consiste à voir Dieu, qui est le souverain Bien. En outre, il nie l'analogie entre le bien sensible, objet du désir, et le bien honnête, fin de la volonté selon la philosophie pérenne. La notion de bien n'est pas acquise à partir de l'expé-

---

[1] «Primo in conceptione intellectus cadit ens ; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu ; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile» (I, q. 5, a. 2).

rience sensible, et l'existence du souverain Bien est inconnaissable. Qu'est-ce alors que la moralité ? Pour Kant, l'acte bon n'est pas celui qui a un objet et une fin conformes à la nature humaine (inconnaissable) et qui ordonne de soi l'homme à une fin ultime ; mais c'est l'agir dans l'indépendance de tout objet et de toute fin, par pur devoir, c'est la bonne volonté pure :

> Ce qui fait que la bonne volonté est telle - dit-il - ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir, c'est-à-dire que c'est en soi-même qu'elle est bonne (*Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Vrin (traduction Delbos), 1982, p. 81.

C'est bien le refus de la cause finale, la négation du bien comme fin de nos actes et l'exclusion de Dieu souverain Bien et souverain législateur. C'est la proclamation de «l'autonomie de la raison pratique». C'est la théorie allemande des Droits de l'homme français de 1789. C'est l'homme prenant la place de Dieu.

La vertu kantienne, c'est d'agir pour «maintenir en sa personne l'humanité dans sa dignité» (*Critique de la raison pratique* (1788), Paris, PUF, 1965, p. 92-93). Et comme une telle vertu, quasi stoïcienne, ne coïncide pas ici-bas avec le bonheur, elle postule l'existence d'un Dieu rémunérateur dans l'au-delà, un *Deus ex machina* provisionnel et hypothétique, dont «on ne saurait affirmer qu'il existe en dehors de la pensée rationnelle de l'homme» (*Opus postumum, Convolutum* VII).

RÉCONCILIER LES LUMIÈRES ET LE CHRISTIANISME

Même s'il semble réprouver une telle «religion dans les limites de la simple raison», Joseph Ratzinger admire Kant, le philosophe par excellence des *Lumières*. Il salue «l'effort énorme» de celui qui a su «dégager la catégorie du bien» - c'est un comble ! - Il proclame l'actualité des *Lumières*, dans son discours à Subiaco, le 1er avril 2005, un mois avant de devenir pape. Il analyse la culture actuelle des *Lumières* comme étant celle des droits de la liberté, dont il énumère les principaux en ajoutant :

- «Ce canon de la culture des *Lumières*, bien que loin d'être complet, comporte des valeurs importantes dont, en tant que chrétiens, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas nous désolidariser. [...] Indubitablement, on est arrivé à d'importantes acquisitions qui peuvent prétendre à une valeur générale : le point acquis que la religion ne peut être imposée par l'État mais ne peut être accueillie que dans la liberté ; le respect des droits fondamentaux de l'homme, qui sont les mêmes pour tous ; la séparation des pouvoirs et le contrôle du pouvoir».

- Mais, objecte néanmoins Joseph Ratzinger, cette culture des *Lumières* est une culture laïque, sans Dieu, anti-métaphysique parce que positiviste et basée sur une auto-limitation de la raison pratique où «l'homme n'admet aucune instance morale indépendante de ses calculs». En conséquence, «il existe des Droits de l'homme contradictoires, comme par exemple l'opposition entre la volonté de liberté de la femme et le droit à la vie de l'embryon. [...] Une idéologie confuse de la liberté conduit à un dogmatisme toujours plus hostile à la liberté» (Discours à Subiaco, *Documentation catholique*, année 2005, hors série, p. 121-122). Par son absolu, cette «culture radicale des Lumières» s'oppose à la culture chrétienne (ibid.).

- Comment surmonter cette opposition ? Voici la synthèse.

D'une part, il faut que le christianisme, religion du *logos*, selon la raison, retrouve ses racines dans la première philosophie des *Lumières*, qui fut son berceau et qui, quittant les mythes, chercha la vérité, le bien et le Dieu unique. Moyennant quoi, ce christianisme naissant «refusa à l'État le droit de considérer la religion comme faisant partie de l'ordre étatique, postulant ainsi la liberté de la foi» (ibid., p. 124).

D'autre part, il faut que la culture des *Lumières* revienne à ses racines chrétiennes. Mais oui : proclamant la dignité de l'homme, vérité chrétienne, «la philosophie des *Lumières* est d'origine chrétienne, et ce n'est pas par hasard qu'elle est justement née dans le domaine de la foi chrétienne» (sic).

Ce fut du reste, souligne le futur Benoît XVI, l'œuvre du Concile, son intention fondamentale, exposée dans sa déclaration sur «L'Église dans le monde de ce temps», *Gaudium et spes* :

> [Le Concile] a remis en évidence cette correspondance profonde entre le christianisme et les *Lumières*, essayant d'arriver à une véritable conciliation entre l'Église et la modernité, qui est le grand patrimoine que doivent sauvegarder chacune des deux parties (ibid).

Pour ce faire, Kant, malgré son agnosticisme, peut être pris en compte, estime le futur pape : tous les hommes, même incroyants peuvent postuler l'existence de Dieu :

> Kant avait nié que Dieu puisse être connu dans le cadre de la raison pure, mais il avait en même temps représenté Dieu, la liberté et l'immortalité, comme autant de postulats de la raison pratique, sans lesquels, disait-il en toute cohérence avec lui-même, aucun acte moral n'est possible. La situation contemporaine du monde ne nous fait-elle pas penser qu'à nouveau, il pourrait avoir raison ? (ibid., p. 124-125).

A LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE RÉALISTE

A partir de son premier amour, jamais renié, pour Kant, l'itinéraire intellectuel du jeune séminariste de Freising a mené Joseph Ratzinger à la philosophie moderne allemande. Il le raconte dans ses mémoires. Conseillé par mon aîné Alfred Läpple, dit-il, «je lus les deux tomes des fondements philosophiques de la théologie morale de Steinbüchel, dont la nouvelle édition venait de paraître».

> [Dans ce livre, poursuit-il,] je trouvai avant tout une excellente introduction à la pensée de Heidegger et de Jaspers ainsi qu'aux philosophies de Nietzsche, Klages et Bergson. Pour moi, l'ouvrage de Steinbüchel, *La Révolution de la pensée*, fut presque plus important. De même qu'on croyait en physique pouvoir abandonner une conception mécaniste et établir une nouvelle ouverture sur l'inconnu et par conséquent sur «l'Inconnu connu», Dieu, de même pouvait-on constater, en philosophie, un nouveau retour à la métaphysique devenue inaccessible depuis Kant.

On sait que le physicien Werner Karl Heisenberg (1901-1976) a élaboré en 1927 une théorie sur la position statistique des particules atomiques et moléculaires connue sous le nom de «principe d'incertitude». En 1963, notre professeur de sciences physiques à Paris, Monsieur Buisson, raillait l'application que certains philosophes malavisés voulaient faire de cette théorie à la substance et à la nature, lesquelles devraient être désormais considérées comme indéterminées et donc instables ! Il est incroyable de voir comment la confusion entre la substance et la quantité a pu tourneboule les pseudo-philosophes des années cinquante, et même les pseudo-théologiens.

> Steinbüchel, qui avait commencé par étudier Hegel et le socialisme, symbolisait dans l'ouvrage cité l'éclosion du personnalisme essentiellement due à Ferdinand Ebner, et qui fut aussi pour lui-même un tournant dans son cheminement intellectuel. La découverte du personnalisme, que nous trouvâmes réalisée avec une force de conviction nouvelle chez le grand penseur juif Martin Buber, fut pour moi une expérience intellectuelle marquante, ce personnalisme se rattachant à mes yeux par lui-même à la pensée de saint Augustin, que je découvris dans les *Confessions*, avec toute sa passion et sa profondeur humaines (*Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p. 52).

RECHUTE DANS L'IDÉALISME : HUSSERL

Le tournant de la pensée moderne commence par la phénoménologie. Edmund Husserl (1859-1938), professeur en diverses universités allemandes, veut réagir contre l'idéalisme kantien et aller «aux choses elles-mêmes». Très bien. Mais pour atteindre les vérités indubitables il pratique une sorte de doute méthodique, l'«*épochè*», qui en grec signifie la suspension du jugement, et il «frappe de nullité» tout ce qui n'est pas «authentique». Il ne nie pas l'existence des choses extérieures mais il la met «entre parenthèses» : ainsi, l'expérience se trouve «réduite» à ce qui est «donné», à ce qui apparaît, à ce qui se manifeste «authentiquement». Or, l'exigence de ce procédé conduit Husserl à professer provisoirement le contraire de ce qu'il en attend : ce n'est plus la chose extérieure à l'esprit qui est le réel absolu, mais c'est le «donné», c'est-à-dire le vécu de mon acte de viser mon objet mental, dans lequel je me saisis comme pensant quelque chose.

> Pour la conscience - dit Husserl - le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe, ou qu'il soit imaginé, voire même peut-être absurde (*Recherches logiques*, II, 2e partie, trad. H. Hélie, PUF, 1970, p. 151).
>
> Il est clair de toute façon que tout ce qui dans le monde des choses est là n'est par principe pour moi qu'une réalité présumée. Au contraire, moi-même [...], si l'on veut l'actualité de mon vécu, est une réalité absolue. [...] La conscience considérée dans sa pureté doit être tenue pour un système d'être clos sur lui-même, pour un système d'être absolu (*Idées directives*, trad. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 164).

Curieusement, on retrouve à la même époque dans le modernisme le même désintéressement pour la réalité, appliqué à la religion : peu importe la réalité des mystères de foi, l'important est qu'ils expriment les problèmes et les besoins religieux du croyant et l'aident à les résoudre ou à le combler. C'est Alfred Loisy (1857-1940), l'exact contemporain de Husserl, qui a soutenu cette «*épochè*» sur les dogmes. Ces idées étaient dans l'air.

Avec Husserl et sa crise extrême d'idéalisme, le «tournant de la pensée» évoqué par Joseph Ratzinger était encore problématique.

L'EXISTENTIALISME DE HEIDEGGER

On comprend le bol d'air pur que pouvait apporter l'existentialisme, tel celui de Heidegger, professeur à Fribourg-en-Brisgau. Martin Heidegger (1889-1976) veut éviter la rechute de Husserl dans l'idéalisme, il se consacre aux étants, dont l'existence nous interpelle, le fait qu'ils sont jetés dans l'existence. Enfin, direz-vous, nous voici sortis de l'idéel et replongés dans le réel ! Las ! L'étant, c'est surtout la personne et les conditions générales de son affirmation. Pour l'existentialisme en général, exister, c'est se faire sortir soi-même de ce qu'on n'était pas, par le libre choix d'une destinée ; en ce sens, «l'existence précède l'essence», le devenir précède l'être. Définir la nature des choses, c'est du fixisme. - L'agnosticisme kantien est vivace ! La différence est que l'être se définit par son action, comme chez Maurice Blondel (1861-1949).

Pour Heidegger, le sujet n'est pas constitué statiquement, par sa nature, mais par son dynamisme, par ses rapports avec autrui. Jeté dans l'existence et exposé à l'impression abrupte «de me trouver là» et au sentiment de «déréliction», je me délivre de mes angoisses en me projetant en avant, en acceptant courageusement mon destin et en prenant la décision d'assumer ma place dans le monde, de «me dépasser», tout en me donnant aux autres qui existent avec moi et en leur donnant d'être authentiquement.

Joseph Ratzinger appliquera à la christologie l'idée d'autodépassement comme accomplissement de soi : le Christ sera l'homme qui s'est pleinement dépassé, par l'union hypostatique, et encore, différemment, par la croix.

LA PHILOSOPHIE DES VALEURS DE MAX SCHELER

Autre disciple de Husserl, Max Scheler (1874-1928), professeur à Francfort, est le fondateur de la philosophie des valeurs. Selon cette théorie, la vie humaine et communautaire est dirigée non par des principes - que la raison abstrait de l'expérience des choses et qui sont fondés sur la nature humaine, ses finalités et son Auteur -, mais par un état d'esprit, un sens de la vie et de l'existence, qui s'éclaire pourtant par des *valeurs* immuables, transcendantales, qui s'imposent *a priori* (comme dirait Kant) : liberté, personne, dignité, vérité, justice, concorde, solidarité. Ce sont des idéaux, des idées force qui sont à vivre dans l'action, dans l'engagement au service des autres et auxquelles tous doivent communier, différemment cependant selon les cultures et les religions.

Le Concile, Jean-Paul II et Benoît XVI sont imbus de cette philosophie des valeurs.

> Le Concile se propose avant tout de juger à cette lumière (de la foi) les *valeurs* les plus prisées par nos con-

temporains et de les relier à leur source divine. Car ces *valeurs,* dans la mesure où elles procèdent du génie humain, sont fort bonnes (*Gaudium et spes,* n°11, § 2).

> L'Église ne saurait être la seule promotrice des *valeurs* dans la société civile. [...] La participation ecclésiale à la vie du pays, dans un dialogue ouvert avec toutes les autres forces, garantit à la société italienne une irremplaçable contribution de grande inspiration morale et civile (JEAN-PAUL II au président Bettino Craxi, lors de la ratification du nouveau concordat italien, le 3 juin 1985, *La Croix, 5* juin 1985).
>
> Ce serait absurde de vouloir revenir en arrière, à un système de chrétienté politique [...]. Nous ne souhaitons pas imposer le catholicisme à l'Occident. Mais nous voulons que les *valeurs* fondamentales du christianisme et les *valeurs libérales* dominantes dans le monde d'aujourd'hui puissent se rencontrer et se féconder mutuellement (interview au quotidien *Le Monde,* 17 novembre 1992).

C'est supprimer la cause finale et la cause efficiente de l'homme et de la société, et construire la politique sur le pur formalisme kantien.

PERSONNALISME ET COMMUNION DES PERSONNES

Scheler est l'auteur d'un existentialisme ou personnalisme chrétien. Sur la base de la même confusion entre être et agir que chez Blondel et Heidegger, Scheler affirme que le «moi» résulte de la synthèse de tous mes phénomènes vitaux de connaissance, instinct, sentiment, passion, surtout amour, une synthèse qui transcende chacun de ces phénomènes par un «insaisissable plus». En cette valeur supérieure se découvre la personne comme «l'unité concrète de l'être en ses actes». La personne existe dans ses actes.

L'amour fait atteindre à la personne sa «valeur la plus élevée», dans l'intersubjectivité où l'amour partage le vécu de l'autre et s'en fait solidaire. Le Concile s'en inspirera pour déclarer :

> L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que dans le don désintéressé de lui-même (*Gaudium et spes,* n° 24, § 3).

Voilà une vue phénoménologique de la charité, bien propre à Scheler. Mais le danger est de réduire la rédemption à un acte de divine solidarité. Joseph Ratzinger tombera dans ce travers. Max Scheler va jusqu'à affirmer que Dieu a besoin de se communiquer à d'autres, sinon la solidarité désintéressée qui est de l'essence de l'amour ne serait pas authentique en Lui. Joseph Ratzinger appliquera cet excès d'intersubjectivité aux processions des personnes divines dans la Sainte Trinité.

Selon Scheler, la personne n'est pas seulement individuelle et «irrépétible», mais aussi plurielle et communicante. Il est de son essence de faire partie d'une communauté qui est un *Miterleben,* un «vivre avec», une communion d'expérience.

Karol Wojtyla (1920-2005), le futur pape Jean-Paul II, se fait ardent disciple de Scheler, dont il veut suppléer l'éthique inexistante[1], sans en corriger la métaphysique de la personne. Pour Wojtyla, «la personne se constitue par sa communion (ou participation, communication, *Teilhabe)* avec d'autres personnes» (*Personne et acte,* Freiburg, Herder, 1981, ch. *7,* n.9, p. 311 et 341). La personne est relation, ou tissu de relations.

N'est-ce pas un non-sens ? La personne est par excellence une substance et non un accident ou une collection d'accidents, philosophiquement parlant. «La personne est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature», explique saint Thomas (*Persona est perfectissimum in natura,* I, q. 29, a. 3.). Il est évident que ce «plus parfait» est de subsister en soi-même et non en un autre. Comme est donc précieuse la définition de la personne par Boèce et maintenue par saint Thomas : «*Hoc nomen persona significat subsistentem in aliqua natura intellectuali :* le nom de "personne" signifie le subsistant d'une nature intellective» (I, q. 39, a .3, obj. 4).

Or, abandonnant ce sain réalisme, tout un personnalisme adopte la définition relationnelle de la personne. Et l'application de cette définition à la vie sociale semble couler de source : la communion, dit Wojtyla, n'est pas quelque chose qui advient à la personne de l'extérieur, mais elle est l'acte même de la personne, qui la dynamise et qui lui révèle, dans l'unité avec l'autre, son intériorité de personne (Rocco BUTTIGLIONE, *La Pensée de Karol Wojtyla,* Communio-Fayard, 1984, p. 291). Le Concile reprendra cette idée :

> Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet la personne humaine [...incise thomiste] est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté : aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation [*Gaudium et spes,* n° 25, § 1].

Nous verrons plus loin l'application de ce principe à l'Église et à la société politique : si la personne constitue par elle-même la société, il s'ensuit qu'on peut faire l'économie de la cause finale de la société, à moins qu'on fasse de la personne la fin de la société.

LE DIALOGUE « JE–TU » SELON MARTIN BUBER

Joseph Ratzinger a raconté comment, par le biais de la lecture de Steinbüchel, il fit la connaissance du «grand penseur juif Martin Buber» *(Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 52). «La découverte du personnalisme [...] réalisée avec une force de conviction nouvelle» chez Buber fut pour Ratzinger «une expérience spirituelle marquante» (ibid.).

L'ouvrage central de Martin Buber (1878-1965), *Je et Tu (Ich und Du,* 1923), place la relation au commencement de l'existence humaine.

---

[1] «*Si in Luce ambulamus,* dit saint Jean, *societatem habemus ad invicem* (si nous marchons dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres»' (1 Jn 1, 7) : la société est affaire de vertu.

Cette relation est soit un «je-ça», comme dans l'univers technique, soit un «je-tu». Le «je-ça», dans les relations humaines, chosifie le prochain, considéré comme un pur objet ou un simple moyen. Au contraire, le «je-tu» instaure avec l'autre une réciprocité, un dialogue, qui me pose et qui en même temps pose l'autre comme sujet. Buber est le penseur de l'intersubjectivité. Si le «je-ça» est nécessaire ou utile au fonctionnement du monde, seul le «je-tu» délivre la vérité ultime de l'homme et ouvre ainsi une véritable relation entre l'homme et Dieu, le Tu éternel[1].

La relation à autrui, qui tient à la nature sociale de l'homme, est importante, avec l'ascendant, l'autorité, l'influence, l'appel, l'invite, la réponse, l'obéissance, mais le danger est de faire de cette relation le constitutif de la personne, alors que ce n'est qu'une de ses perfections. En la matière, Buber n'a rien découvert, du reste, puisque déjà Aristote (384-322 av. J.-C.) faisait de l'amitié la vertu qui achève la vie intellectuelle et le bonheur. Il la définissait comme «un amour mutuel fondé sur la communication de quelque bien» (*Mutua amatio [quæ] fundatur super aliqua comrnunicatione,* II-II, q. 23 a. 1.), comme le dit saint Thomas (1225-1274), lequel, allant bien au-delà de Buber, fait de la charité (amour de Dieu) une véritable amitié :

> Comme il y a une certaine communication de l'homme à Dieu selon qu'il nous communique sa béatitude, il faut que sur cette communication se fonde une certaine amitié. C'est de cette communication qu'il est dit dans la première épître aux Corinthiens (1, 9) : «Dieu est fidèle, par qui vous avez été appelés dans la société de son Fils». Or, l'amour fondé sur cette communication est la charité. Il est donc manifeste que la charité est une certaine amitié de l'homme envers Dieu (II II, q. 23, a. 1).

En outre, le danger, dans le domaine religieux, est de confondre cette charité avec la foi et de faire de la foi en Dieu un dialogue du croyant avec Dieu qui «l'interpelle», abstraction faite du contenu conceptuel de la foi, c'est-à-dire des vérités que Dieu a révélées - non pas à moi, mais aux prophètes et aux Apôtres - et que l'Église enseigne. Voyez comment Buber lui-même confond Révélation, expérience, rencontre, foi et relation réciproque :

> La Révélation est l'expérience qui fond sur l'homme de manière inattendue [...]. Cette expérience est celle de la rencontre d'un Tu éternel, d'un Tout-Autre qui s'adresse à moi, qui m'appelle par mon nom [...]. L'image de la rencontre traduit [...] avec pertinence l'essence de l'expérience religieuse. Le Tu comme présence agissante et non objectivable, vient à ma rencontre et attend de moi l'instauration dans la foi d'une relation réciproque[2].

Il est à craindre que Joseph Ratzinger n'ait fait cette confusion entre foi, Révélation et relation réciproque, et qu'il n'ait fait aussi abstraction du contenu de la foi, c'est-à-dire des vérités révélées. C'est ce que la suite de mon exposé va tenter d'élucider, d'abord par l'examen de l'itinéraire théologique de Joseph Ratzinger, puis par l'étude plus précise de la notion de foi que le futur Benoît XVI a développée au cours de sa carrière. Mais auparavant, penchons-nous sur un dernier philosophe qui a intéressé l'étudiant de Munich.

LA «SORTIE DE SOI» SELON KARL JASPERS

De l'aveu même de Joseph Ratzinger, il est en effet un autre existentialiste et personnaliste, Jaspers, qui a marqué le jeune philosophe de Freising.

Karl Jaspers (1883-1969), professeur à Heidelberg, fait figure d'existentialiste et personnaliste chrétien, bien qu'il n'ait pas su réfléchir sur la personnalité de Dieu. Il propose une analogie naturelle de la charité envers le prochain : la communion. Il est en fait peu original par rapport à Scheler et à Heidegger. Il relève l'expérience de la communication amoureuse, faite de respect pour la personnalité mystérieuse de l'«autre» qu'on veut pourtant toucher et à laquelle on veut se donner. Cette sortie de soi *(Ek-Stase)* vers autrui fournira à Joseph Ratzinger un substrat philosophique aux considérations de théologie mystique de Denys sur l'amour extatique de l'âme pour Dieu et à une nouvelle interprétation de l'amour rédempteur du Christ, comme «sortie de soi», mais en réaction contre le pessimisme de Heidegger pour qui la «sortie de soi» est la solution à l'angoisse de l'existence vouée à la mort.

> Le Christ - enseignera Joseph Ratzinger à Tübingen - est pleinement anthropocentrique, pleinement ordonné à l'homme, parce qu'il a été radicalement théocentrique, en livrant le moi, et de ce fait l'être de l'homme, à Dieu. Or, dans la mesure où cet exode de l'amour est l'«*Ek-Stase*» de l'homme hors de lui-même, une extase où il se trouve tendu en avant infiniment hors de lui-même et comme écartelé, attiré bien au-delà de ses apparentes possibilités de développement, dans cette mesure-là l'adoration [le sacrifice] est en même temps croix, souffrance et déchirement, mort du grain de blé qui ne peut porter de fruit qu'en passant par la mort (*La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 203-204).

N'est-ce pas opérer une réinterprétation personnaliste ou existentialiste de la rédemption ? La croix ne serait pas l'écartèlement de Jésus sur le bois de la croix ; sans doute n'est-elle pas, comme chez Heidegger, l'extension dans le futur pour échapper au présent ; mais elle est l'extension hors de soi par l'amour qui «brise, ouvre, crucifie et déchire» (*La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 204). Dans cette perspective fatalement naturaliste, où est le péché ? Où est le rachat ?

Le danger de vouloir par Heidegger ou Jaspers trouver des soubassements naturels et existentiels aux réalités surnaturelles est de succomber à une tentation trop naturelle pour un esprit qui cherche à concilier la «raison moderne» avec la foi chrétienne : opérer, au lieu d'une analogie ascendante, une réduction descendante des mystères surnaturels. Ne fut-ce pas le procédé des hérésies gnostiques ?

Jaspers excelle du reste dans le travers de confondre naturel et surnaturel. Sa méthode des «paradoxes» consiste à

---

[1] Résumé par nos soins de G. BENSUSSAN, art. «Buber», dans Jean-François MATTEI, *Encyclopédie philosophique universelle,* Paris, PUF, 1972, t. 2, p. 2301-2302.

[2] M. BUBER, *Eclipse de Dieu,* Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 35 ; cité par Daniel TANGAY, *Leo Strauss, une biographie intellectuelle,* Paris, Livre de poche, p. 296.

trouver pour les contradictions apparentes de l'ordre naturel des solutions surnaturelles. Jean-Paul II semble avoir donné dans ce travers dans son encyclique du 6 août 1993 sur la norme de la moralité : sa lettre se présente comme la solution moderne d'une antinomie moderne :

> Comment l'obéissance aux normes morales universelles et immuables peut-elle respecter le caractère unique et irrépétible de la personne et ne pas attenter à sa liberté et à sa dignité ?[1]

La dignité est pensée de façon personnaliste, comme l'inviolabilité, et non de manière thomiste, comme la vertu. Dès lors, à faux problème, fausse solution :

> Le Christ crucifié révèle le sens authentique de la liberté : le don total de soi-même [VS 85].
>
> Le don de soi dans le service de Dieu et des frères [réalise] la pleine révélation du lien indissociable entre la liberté et la vérité [VS 87].

C'est vrai au niveau surnaturel. Mais n'est-ce pas disproportionné de donner à une question philosophique une solution théologique surnaturelle : la croix ? La vraie solution de l'antinomie est thomiste : la liberté est la faculté de se mouvoir dans le bien[2] ; et c'est le rôle de la loi morale d'indiquer ce qu'est le bien, voilà tout.

Cette fausse antinomie révèle l'incapacité de la philosophie subjectiviste de poser les véritables questions. Comment appréhender le mystère de Dieu, si l'intelligence a pour premier objet, non pas l'être, mais le sujet pensant ou le sujet interpellé ? Si la notion d'être ne permet pas par analogie de remonter des êtres créés à l'Être premier ? On est acculé à la genèse immanente des dogmes, selon la théorie moderniste condamnée par *Pascendi.* Comment appréhender la notion de bien, la *ratio boni,* si la pensée ne peut remonter par analogie du bien sensible au bien moral ? Si l'intelligence ne connaît pas la nature humaine et ses fins, et la fin ultime ? On est condamné à la morale de la personne, la morale du sujet inviolable ou bien celle de la relation subsistante. De tous côtés, c'est l'impasse.

CHAPITRE 3 - ITINÉRAIRE THÉOLOGIQUE DE JOSEPH RATZINGER

L'itinéraire philosophique de Joseph Ratzinger est donc une impasse, parce qu'il quitte la voie de la philosophie de l'être. L'itinéraire théologique du même Ratzinger va-t-il sortir de l'impasse ? Va-t-il trouver une voie qui mène à l'Être premier, à ses infinies perfections, à ses mystères surnaturels ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord situer le professeur de théologie de Tübingen dans le cadre de la théologie allemande, dépendante de la célèbre école de théologie de l'université du même lieu.

LA TRADITION VIVANTE, RÉVÉLATION CONTINUÉE, SELON L'ÉCOLE DE TÜBINGEN

Selon le fondateur de l'école catholique de Tübingen, Johann Sebastian von Drey (1777-1853), le devenir historique s'explique par un principe vital spirituel :

> Ce qui enclôt les diverses époques historiques en un tout uni ou ce qui les décroche au contraire les unes des autres, c'est un certain esprit qui, en des temps déterminés, clôt le devenir historique en une unité pleine de vie : c'est le *Zeitgeist,* l'esprit d'un temps.
>
> [Cet esprit est constructeur :] agissant en sortant de lui-même, il attire tout autour de lui comme du centre d'un cercle, qui réduit les oppositions et réorganise selon lui-même ce qui lui est conforme[3].

La parenté de cette pensée avec celle de Dilthey est frappante, mais pour Drey, le *Zeitgeist* n'est autre que l'esprit du Christ. La foi du théologien transfigure le naturalisme du philosophe.

Dans son *Apologetik (1838),* Drey explique comment l'évolution est nécessaire au christianisme, en tant que celui-ci est un phénomène historique et en tant qu'il est Révélation. Voici comment Geiselmann résume Drey :

> La Révélation chrétienne est vie, originellement vie divine, une vie qui, sans interruption, à partir de son noyau originel, croît jusqu'à sa plénitude dans l'Eglise universelle. Vie divine ininterrompue, la Révélation n'est pas un don achevé, déposé pour ainsi dire dans le berceau de l'Eglise et transmis par des mains humaines. C'est elle-même, la Révélation, qui, comme toute vie, se meut et se continue elle-même[4].
>
> Son mouvement est auto-mouvement, grâce au moment de force spirituel qui l'habite dès l'origine, à savoir la propre force et l'action même de Dieu, laquelle, sans faillir, continue à agir et mène son œuvre à l'achèvement[5].

RÉVÉLATION, TRADITION VIVANTE ET ÉVOLUTION DU DOGME

Cette idée de la Révélation, qui «n'apparaissait plus simplement comme la transmission des vérités s'adressant à l'intellect mais comme l'action historique de Dieu, dans laquelle la Vérité se dévoilait peu à peu»[6], allait être la thèse sur saint Bonaventure présentée pour l'habilitation à l'enseignement universitaire d'État par Joseph Ratzinger en 1956. L'auteur prétendait que le Docteur séraphique avait vu dans la Révélation non un ensemble de vérités mais un acte (ce qui ne s'exclut pas), et que «le concept de "Révélation" implique toujours le sujet qui reçoit»[7] : l'Eglise fait donc partie du concept de Révélation, c'est-à-dire partie de la Révélation elle-même. De même, le candidat à l'habilitation soutenait qu'«à l'Ecriture appartient le sujet qui la comprend [l'Église], l'Ecriture avec laquelle nous est déjà donné le sens essentiel

[1] JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor,* n° 85.
[2] LÉON XIII, encyclique *Libertas,* 20 juin 1888, n° 8.
[3] Josef Rupert GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule,* Freiburg, Herder, 1964, p. 22.
[4] Josef Rupert GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, p. 36.
[5] DREY, *Apologetik,* I, p. 377-378 ; Josef Rupert GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule,* p. 36.
[6] J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 82.
[7] J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977*, p. 87.

de la Tradition»[1]. Et Joseph Ratzinger de conter tout bonnement comment son directeur de thèse, le professeur Michael Schmaus, «ne vit aucunement dans ces thèses la fidèle restitution de la pensée de Bonaventure [...] mais un dangereux modernisme, en passe de faire du concept de la Révélation une notion subjective»[2].

Or, cette idée de la Révélation comme intervention divine dans l'histoire, et qui n'est pas close par la mort du dernier des Apôtres, mais qui se continue dans l'Église qui en est le sujet récepteur, avait été réprouvée entre-temps, après Drey et avant Loisy, par le magistère romain : la Révélation n'est pas n'importe quelle intervention divine mais seulement une élocution de Dieu , «*locutio Dei*»[3], non pas à toute l'Eglise mais aux «saints hommes de Dieu» (1 P 1, 21), les prophètes et les Apôtres ; elle a un contenu de vérités qui «est complet avec les Apôtres»[4] ; elle n'est pas perfectible[5] mais est «un «un dépôt divin» confié au magistère de l'Église «pour qu'il le garde saintement et l'expose fidèlement»[6].

La «Révélation transmise par les Apôtres, ou dépôt de la foi»[7] connaît toutefois un progrès, non certes dans son contenu, dont les Apôtres ont eu la plénitude ainsi que la plénitude de son intelligence[8], mais dans son explicitation, par une «interprétation plus ample»[9] ou une meilleure «distinction»[10], c'est-à-dire un passage de l'implicite à l'explicite[11] du même même dépôt de la foi clos à la mort du dernier des Apôtres.

Certes, Dieu va continuer à intervenir dans l'histoire humaine : la conversion de l'empereur Constantin, l'évangélisation de l'Amérique, le pontificat du pape saint Pie X sont des pierres milliaires parmi tant d'autres de l'action providentielle de Dieu, mais elles n'ont pas valeur de Révélation divine. C'est là qu'il faut bien faire une distinction importante : la Révélation progressive de Dieu est indéniable dans l'ancien Testament et même dans le nouveau jusqu'à la mort de saint Jean. Alors, *la Révélation publique est close.* Ni Dieu ni personne ne pourront y ajouter quoi que ce soit, comme le dit saint Jean dans l'Apocalypse :

> Je déclare aussi à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre que, si quelqu'un y ajoute, Dieu le frappera des fléaux décrits dans ce livre, et que si quelqu'un retranche des paroles de ce livre prophétique, Dieu lui retranchera sa part de l'arbre de vie et de la cité sainte, qui sont décrits dans ce livre [Ap 22, 18-19].

Sans doute, comme le dit saint Thomas, «à chaque époque il ne manque jamais à l'Église d'hommes remplis de l'esprit de prophétie, non certes pour puiser une nouvelle doctrine de la foi, mais pour la direction des actes humains»[12]. Ce sont les sujets et les instruments des révélations privées. Si donc on pense que la Révélation publique se continue dans l'Eglise par le charisme prophétique de ses membres ou de la hiérarchie, on tombe dans l'erreur. Là comme ailleurs, saint Thomas est un guide sûr. Parlant de l'ancien Testament, il enseigne qu'il y a eu effectivement une croissance des articles de foi, non quant à la substance mais quant à l'explicitation :

> Quant à la substance des articles de foi, il n'y a pas eu de croissance de ces articles selon la succession des temps, parce que tout ce que les postérieurs ont cru était déjà contenu dans la foi des Pères précédents bien qu'implicitement. Mais quant à l'explication, le nombre des articles a crû : parce que certains d'entre eux ont été connus explicitement par les postérieurs, qui n'étaient pas connus explicitement par les premiers. Ainsi, le Seigneur dit-il à Moïse dans l'Exode : «Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob et mon nom d'Adonaï, je ne leur ai pas indiqué». Et l'Apôtre dit : «Aux autres générations n'a pas été connu le mystère du Christ comme il est maintenant révélé par ses saints Apôtres et prophètes» (Ep 3, 5)[13].

Il n'y a pas parité mais seulement analogie entre le temps de la Révélation et le temps de l'Église, entre la Révélation progressive, d'une part, et le développement progressif du dogme chrétien, d'autre part. Ainsi, faut-il interpréter saint Bonaventure. Jusqu'au Christ et aux Apôtres, c'est la Révélation elle-même qui s'est développée en passant de l'implicite à l'explicite ; après les Apôtres, la Révélation étant terminée, c'est son intelligence, son application et sa proposition par l'Église qui se sont développées en passant de l'implicite à l'explicite.

On pourrait résumer ceci en latin : *Ante Christum, creverunt articula fidei quia magis ac magis explicite a Deo revelata sunt ; post Christum vero et apostolos, creverunt quidem articula fidei quia magis ac magis explicite tradita sunt ab Ecclesia*[14].

La Tradition, lecture vivante de la Bible

L'historisme du concept de Tradition chez Joseph Ratzinger suppose son subjectivisme. Le mystère de Dieu n'est pas

---

1 J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 88.
2 J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 88.
3 PIE IX, année 1846, Dz 1637.
4 Saint PIE X, décret *Lamentabili,* année 1907, Dz 2021.
5 PIE IX, Dz 1636 ; Vatican 1, Dz 1800.
6 VATICAN I, Dz 1836.
7 Dz 1836.
8 Saint THOMAS, II II, q. 1, a, 7, 4e obj. et ad 4.
9 *«Interpretatione latiori»,* «Lettre des évêques après le concile de Chalcédoine», année 458, in *Acta conciliorum œcumenicorum* publié par W. de Gruyter, 1936, 2, 5, 47. (Cité dans Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter,* Herder, 2007, p. 355, note 97).
10 Saint VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium,* année 434, RJ 2174.
11 Saint THOMAS D'AQUIN, I, q. 36, a. 2, ad 2.
12 II II, cl. 174, a. 6, ad 3.
13 II II, q. 1, a. 7.
14 Avant le Christ, les articles de la foi ont crû car ils ont été révélés de plus en plus explicitement par Dieu ; après le Christ et les Apôtres, les articles de la foi ont crû car ils ont été transmis de plus en plus explicitement par l'Église.

un objet, c'est une personne, c'est un Je qui parle à un Tu. Le Je qui parle n'est perçu que par un Tu qui écoute. Cette relation est inscrite dans la notion de Tradition. La Tradition par conséquent n'est autre que la lecture vivante de l'Écriture :

> Il ne peut y avoir de pure *sola scriptura* («par l'Écriture seule»). A l'Écriture appartient le sujet qui la comprend, l'Écriture avec laquelle nous est déjà donné le sens essentiel de la Tradition[1].

Ceci demande à être expliqué. Pour la pensée idéaliste, la chose brute est inconnue, c'est l'objet (c'est-à-dire la chose pensée), qui est connu. Pour Kant, le sujet fait partie de l'objet, lui imposant ses catégories *a priori,* son coloris. Pour Husserl, l'objet pensé n'est que le simple corrélat du sujet pensant, indépendamment de la chose. Joseph Ratzinger trouverait une application de cet idéalisme dans l'Écriture et la Tradition : l'Écriture brute est inintelligible, elle doit être «comprise» par le sujet Église, qui est son corrélat et qui l'interprète à sa manière ; en ce sens, «il ne peut y avoir d'Écriture seule», au rebours de ce que prétendait Luther par son «*sola scriptura*».

En fait, Joseph Ratzinger s'inspire ici de Martin Buber[2], pour lequel l'essence du décalogue est une interpellation : l'interpellation du Tu humain par le Je divin : «Tu n'auras pas d'autre dieu en ma présence...» (Ex 20, 3). Le lecteur de la Bible revit l'expérience de l'interpellation. En ce sens, il n'y a pas de *solo scriptura* puisqu'il y a toujours l'interpellé, aujourd'hui l'Eglise.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que c'est l'Église qui donne l'interprétation authentique de la Bible. Mais ce n'est pas parce qu'elle en est «le sujet comprenant», c'est parce qu'elle en est le juge : «Il lui appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures saintes»[3]. Et pour porter ce jugement, l'Église use d'une autre source de la foi : la Tradition, c'est-à-dire les vérités de foi et de mœurs reçues par les Apôtres de la bouche même du Christ ou du Saint-Esprit et qui ont été transmises depuis eux jusqu'à nous sans altération comme de main en main[4]. Les témoins de la Tradition sont les saints Pères, la liturgie, le magistère dispersé et unanime des évêques et le magistère des conciles et des papes. Toutes ces voix se succèdent mais la Tradition en son essence est immuable.

C'est parce qu'elle est immuable qu'elle peut être une règle de la foi, car les règles en caoutchouc ne sont pas des règles. C'est donc en tant qu'immuable que la Tradition est une règle d'interprétation de la Bible ; elle n'est pas une lecture actuelle de la Bible, différente de celle d'hier, qui ferait subir à l'Ecriture un « processus de relecture et d'amplification », comme le prétend Benoît XVI[5].

Immuable en elle-même, la Tradition progresse en explicitation. Voilà une vérité que le concile Vatican II, dans sa constitution *Dei verbum* sur la Révélation divine, a occultée en alléguant un progrès historique de la Tradition dans «la perception» et dans «l'intelligence» des choses révélées par Dieu, et une «tension incessante de l'Eglise vers la plénitude de la divine vérité», choses absolument impossibles comme je l'ai montré. Je cite :

> Cette Tradition, qui vient des Apôtres, progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (voir Lc 2, 19 et 51), soit par la profonde intelligence qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux-là qui, avec la succession épiscopale, reçurent un charisme certain de vérité. Ainsi, l'Eglise, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu. *[Dei verbum,* n° 8.]

J'ai déjà laissé entendre comment le progrès doctrinal en explicitation est inversement proportionnel au progrès en intelligence profonde, lequel n'existe absolument pas puisque, comme le dit saint Thomas :

> Les Apôtres furent très pleinement instruits des mystères : de même qu'ils reçurent avant les autres dans le temps, ainsi reçurent-ils plus abondamment que tous les autres. Telle est l'interprétation de la Glose sur ce passage de *l'Épître aux Romains* (8, 23) : «C'est nous qui avons les prémices de l'Esprit». [...] Ceux qui ont été plus proches du Christ, soit avant lui, comme Jean-Baptiste, soit après lui comme les Apôtres ont connu plus pleinement les mystères de la foi[6].

Qui pourra dans l'Église dépasser les Apôtres en intelligence de la foi ? Il est fatal que cette intelligence en profondeur ait décru chez leurs successeurs, pourtant docteurs de la foi et pourvus du charisme de vérité, mis à part les quelques lumières que furent les docteurs de l'Eglise. Ce sain réalisme a fait place, au Concile, à l'illusion du progrès nécessaire vers une prétendue plénitude, qui n'appartient qu'aux Apôtres.

LA DOCTRINE DE LA FOI, EXPÉRIENCE SUR DIEU

Ce n'est pas seulement l'idée de Tradition, mais aussi celle de Révélation, que Joseph Ratzinger révise à la lumière soit de l'idéalisme, soit du personnalisme.

Concernant donc la Révélation, considérée comme en quelque sorte actuelle, Joseph Ratzinger est d'avis que «le concept de "Révélation" implique toujours le sujet qui reçoit»[7]. L'auteur suppose à tort que le sujet récepteur est le croyant, ou l'Église, et non pas les seuls Apôtres ; il tombe dans une erreur protestante.

Concernant la théologie, «l'objectivité pure n'existe pas», pas plus en théologie qu'en physique, estime Joseph Rat-

---

[1] J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs,* 1927-1977, p. 88.
[2] Voir : Martin BUBER, *Moses* [Moïse], Oxford, East and West Library, 1946.
[3] CONCILE DE TRENTE, session IV, Dz 786.
[4] CONCILE DE TRENTE, session IV, Dz 783.
[5] BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth,* Paris, Flammarion, 2007, avant-propos, p. 15.
[6] «*Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis : acceperunt enim, sicut tempore prius ita et ceteris abundantius, ut dicit Glossa, super illud Rm 8, 23, "nos ipsi primitias spiritus habentes". [...] Illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante sicut Joannes, vel post sicut Apostoli plenius mysteria fidei cognoverunt*». (II-II, q. 1, a. 7, obj. 4 et ad 4).
[7] J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 87.

zinger. De même qu'en physique «l'observateur lui-même fait partie de l'expérience» et que «dans la réponse se trouve toujours quelque chose de la question posée et de la personne même qui questionne», de même en théologie, «celui qui s'engage dans l'expérience reçoit une réponse qui ne reflète pas seulement Dieu mais aussi notre propre question ; elle nous apprend quelque chose sur Dieu par la réfraction à travers notre propre être»[1].

Concernant la foi elle-même, l'objectivité pure n'est pas davantage possible, assure Joseph Ratzinger :

> Quand quelqu'un prétend apporter une réponse objective, pure de toute passion, une réponse enfin qui dépasse les préjugés des gens pieux, une information purement scientifique [sur Dieu], disons qu'il se leurre lui-même. Ce genre d'objectivité est en dehors des possibilités de l'homme. Il ne peut questionner et exister comme simple observateur. Comme tel, il n'apprendra jamais rien. Pour percevoir la réalité «Dieu», il faut également s'engager dans *l'expérience sur Dieu, expérience que nous appelons foi.* C'est seulement en s'y engageant qu'on peut apprendre ; ce n'est qu'en participant à l'expérience, qu'il est possible de poser véritablement une question et de recevoir une réponse[2].

J'objecte que, si pour avoir la foi il faut faire une «expérience sur Dieu», fort peu de chrétiens ont la foi. La foi, adhésion de l'intelligence au mystère divin, c'est une chose, chose requise au salut ; mais la vie de la foi, *ex fide* comme dit saint Paul, c'est chose souhaitable, normale, mais non pareillement nécessaire ; et de toute façon l'expérience de Dieu n'y est pas requise.

Mais surtout, si l'on définit la foi comme «l'expérience sur Dieu», on répète l'hérésie moderniste, qui consacre comme vraies toutes les religions, puisque toutes prétendent avoir quelque expérience authentique du divin[3].

Concernant enfin le magistère de l'Église, Joseph Ratzinger a également une vision dialectique ou, disons, dialogante de ses décisions, qui doivent être, selon lui, des réponses aux questions du croyant ou le résultat de son expérimentation sur Dieu :

> Les formules dogmatiques elles-mêmes - par exemple une nature en trois Personnes - incluent cette réfraction par l'humain ; elles reflètent dans notre cas l'homme de la fin de l'antiquité qui questionne et expérimente dans les catégories philosophiques de la fin de l'antiquité, ces catégories déterminent le point de vue à partir duquel il pose la question[4].

Je dirai d'abord un mot du substrat kantien de cette problématique.

De même que le physicien, disait Kant avant Claude Bernard, sélectionne les phénomènes et les soumet à l'expérience qu'il a rationnellement conçue, pour en obtenir une réponse qui confirme l'*a priori* de sa théorie, de même le philosophe doit questionner les phénomènes - objets d'expérience spontanée - en leur appliquant les catégories *a priori* de son entendement - ils deviennent objets pensés - pour vérifier la pertinence de ces dernières.

Aussi bien toute science du nécessaire serait-elle un reflet, non seulement des choses telles qu'elles nous apparaissent (les phénomènes), mais encore de l'esprit qui leur impose ses modes de représentation à lui[5].

On peut en effet admettre que la longue et difficile adaptation des concepts au dogme pour dire celui-ci adéquatement est une sorte d'expérimentation pratiquée par l'Église. Mais ce faisant, ce n'est pas Dieu ni son mystère qui ont été ainsi mis en question, ce sont les concepts humains. Ce n'est pas la raison - antique ou médiévale - qui «expérimente sur Dieu», c'est la foi divine qui «expérimente sur la raison».

Cela étant acquis, demeure le problème fondamental : notre intelligence nous fait-elle atteindre, oui ou non, l'être même des choses ? La vérité est-elle objective ? Y a-t-il une philosophie du réel ? Les concepts choisis et polis par la foi sont-ils les concepts d'une philosophie particulière et historique : platonicienne, aristotélicienne, thomiste, kantienne, personnaliste ? Ou bien sont-ils tout simplement les concepts de la philosophie de l'être la plus élémentaire, celle du sens commun ?

J'entends par *sens commun* l'exercice spontané de l'intelligence, qui atteint l'être des choses de la réalité naturelle pour en trouver quelques causes et quelques principes. Par exemple, la raison affirme spontanément que, par-delà le devenir d'une réalité, il y a dans cette réalité quelque chose qui demeure (principe de substance). Ou encore : tout agent agit pour une fin (principe de finalité).

A la question posée, j'ai déjà esquissé plus haut la réponse, mais il faut la démontrer.

SENS COMMUN, PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE ET FORMULES DOGMATIQUES

Pour nous limiter au dogme de la Trinité divine, le mystère principal est la conciliation de l'unité divine avec la distinction réelle des trois Personnes divines. Examinons les concepts qui ont exprimé de mieux en mieux l'antinomie mystérieuse.

La confession de foi dans sa simplicité primitive est : «Je crois en un Dieu un, Père tout puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique, et en le Saint-Esprit». Elle exprime le mystère clairement mais encore imparfaitement. Les hérésies des trois premiers siècles se sont écartées du vrai sens de cette formule, soit en niant la distinction réelle des Trois (Sabellius), soit en niant la divinité du Fils (Arius) ou celle du Saint-Esprit (Macédonius), soit à l'opposé en professant trois dieux (le trithéisme). Cette dernière erreur fut condamnée dès l'an 262 par une lettre du pape Denis[6].

Le concile de Nicée (325) précisa le dogme contre les ariens, non pas seulement sous forme négative par un ana-

---

[1] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 111.
[2] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 110.
[3] Voir *Pascendi, n* ° 16, Dz 2082.
[4] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui, p.* 111.
[5] Voir KANT, *Critique de la raison pure,* préface de la deuxième édition, 111, 10-14.
[6] Dz 48, DS 112.

thème, mais de façon positive, en agrandissant le symbole apostolique par le développement de l'idée de filiation et de génération : «Jésus-Christ, Fils de Dieu, né unique du Père, c'est-à-dire de la substance du Père [...] engendré et non pas créé, consubstantiel au Père»[1]. Apparaît ici la notion de «substance», qui reste du domaine du sens commun, mais aussi le jugement de «consubstantiel» *(homoousios),* qui dépasse déjà l'expression que le sens commun peut donner de la commune divinité du Père et du Fils.

Plus tard, le premier concile de Constantinople (381) précise la divinité du Saint-Esprit. Ensuite, le deuxième concile de Constantinople (553) précise à son tour «qu'il faut adorer une déité une en trois subsistances ou personnes»[2]. C'est un anathème, mais il détermine positivement ce qu'il faut croire. Outre les termes abstraits de nature et de substance («*mian physin ètoi ousian :* une seule nature ou substance»), la formule utilise les termes concrets de subsistance et de personne («*en trisin hypostasesin ègoun prosôpois :* en trois subsistances ou personnes»), dont le premier, «subsistance» (ou hypostase), est déjà une notion philosophique élaborée, puisqu'on la distingue précisément de «substance» (ou *ousia).*

Par la suite, le XI[e] concile particulier de Tolède (675) distingue les divines personnes les unes des autres en ce qu'elles sont appelées relativement les unes aux autres : «Dans les noms relatifs des Personnes, le Père se rapporte au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit provient des deux autres. Et quoique, selon la relation, on affirme trois Personnes, on croit cependant en une seule nature ou substance»[3]. Il est désormais de foi qu'il y a en Dieu trois relations réelles qui caractérisent et nombrent les personnes.

Au concile de Lyon (1274) est définie, avec le *Filioque,* la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils (Dz 463). En 1441, le concile de Florence, en son décret pour les Jacobites, donne la dernière expression du progrès dogmatique sur la Trinité : Il y a distinction des personnes par leurs relations d'origine ; leur unité est totale «là où il n'y a pas d'opposition de relation»[4] ; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe ; et les personnes sont présentes les unes dans les autres (circuminsession) (Dz 703-704). Il est évident que les notions d'«appellation relative», d'«opposition de relation», de «principe sans principe», «principe de principe» et «principe unique» dépassent le niveau du sens commun et dénotent une philosophie, une philosophie élaborée, mais une philosophie qui n'est pas une philosophie qu'on puisse appeler particulière.

Bien plus tard, l'Église, par la voix de Pie IX, condamnera en 1857 l'explication de la Trinité par Anton Günther (1783-1863). La personne, dit ce dernier, étant «la conscience du moi», il faut réinterpréter les deux processions divines du verbe et de l'amour comme étant trois processions intellectuelles : conscience de soi pensant, conscience de soi pensé et conscience de la corrélation entre les deux. C'est du Husserl avant la lettre. Pie IX déclare cette explication «aberrante de la foi catholique et de l'explication sincère de l'unité de la substance divine» (Dz 1655). L'acte de Pie IX contient une approbation implicite de la définition de la personne par Boèce (470-525) : «la personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle», une définition qui dépasse le sens commun et qui est cohérente avec la philosophie de l'être, par opposition à la philosophie personnaliste, qui confond personnalité métaphysique et personnalité psychologique.

Je conclurai ainsi avec le père Réginald Garrigou-Lagrange :

- Les formules dogmatiques élaborées par l'Église contiennent des concepts qui dépassent le sens commun.
- Ces formules et concepts appartiennent à la philosophie de l'être, qui tient que l'intelligence connaît non pas premièrement son acte mais d'abord l'être.
- Ces conceptions sont quand même accessibles au sens commun, en tant qu'il est la philosophie de l'être en son état rudimentaire.
- Cela revient à dire que les concepts des formules dogmatiques appartiennent à la philosophie de l'être, qui est le moment scientifique du sens commun.
- Il s'ensuit, et c'est vérifié par les faits, que les philosophies idéalistes, qui rejettent la philosophie de l'être, s'écartent du sens commun et deviennent inaptes à exprimer le dogme.
- Enfin la philosophie de l'être, apte à dire le dogme, n'est pas une «philosophie particulière», ni un système mais la philosophie de toujours, la *philosophia perennis,* pour citer Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), la philosophie héritée de Platon et d'Aristote.

Voici un beau témoignage rendu à cette philosophie de l'être par Henri Bergson (1859-1941), qui, sans être thomiste, n'en était pas pour autant ignorant des grands Grecs ni de saint Thomas :

> De l'immense édifice construit par eux, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine[5].

- La raison ultime de l'aptitude de la philosophie de l'être à développer le dogme, c'est leur harmonie préétablie, comme l'a montré Newman.

LE POUVOIR D'ASSIMILATION, MOTEUR DU PROGRÈS DOCTRINAL, SELON NEWMAN

C'est John Henry Newman (1801-1890) qui, le premier, a fait résider un moteur du développement doctrinal dans l'as-

---

[1] «*Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris [...] genitum non factum, consubstantialem Patri*» (Dz 54).
[2] «*Unam deitatem in tribus subsistentiis sine personis adorandam*» (Dz 213).
[3] «*In relativis vero personarurn nominibus, Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ab utroque refertur ; quæ cum relative tres personæ dicantur, una tamen natura vel substantia creditur*» (Dz 278).
[4] «*Ubi non obviat relationis oppositio*» (Dz 703).
[5] Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice,* p. 352, cité par GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun,* Paris, 1922, *7* éd., p. 92.

similation d'éléments étrangers à la Révélation, c'est-à-dire de principes philosophiques, par la doctrine catholique. Mais, idéaliste, il voit dans cette assimilation une marque générale d'un progrès correct des idées :

> Des faits et des opinions qui jusque-là avaient été considérés sous d'autres rapports et étaient groupés autour d'autres centres sont désormais graduellement attirés par une nouvelle influence et soumis à un nouveau souverain. Ils sont modifiés, repensés, mis de côté selon les cas. Un élément nouveau d'ordre et de composition est venu parmi eux ; et sa vie se prouve par une capacité d'expansion, sans introduire ni désordre ni dissolution.
>
> Le processus de prélèvement, de conservation, d'assimilation, d'assainissement, de moulage, un pouvoir unitif, est de l'essence d'un développement fécond et en est la troisième marque distinctive[1].

Et Newman de donner un exemple, un unique exemple d'une telle féconde assimilation : l'assimilation par la théologie catholique du principe philosophique de causalité instrumentale. Cette assimilation dit-il, résulte d'une affinité antécédente entre telle vérité révélée et tel principe de la réalité naturelle.

> Qu'une idée devienne plus volontiers coalescente avec celles-ci qu'avec celles-là, cela n'indique pas qu'elle ait été indûment influencée, c'est-à-dire corrompue par elles mais qu'il y a une affinité antécédente entre elles. A tout le moins on doit ici admettre que, lorsque l'Évangile parle d'une vertu sortant de Notre-Seigneur (Lc 6, 19) ou de la guérison qu'il opéra avec de la boue que ses lèvres avaient humectée (Jn 9, 6), ces faits offrent des exemples non de perversion du christianisme mais de son affinité avec des notions qui lui sont extérieures[2].

Ce joli texte laisse évoquer la fécondité de l'assimilation par la doctrine chrétienne du principe de causalité instrumentale : que l'on songe à l'efficience de grâce de l'humanité sainte de Jésus instrument de sa divinité, d'abord dans sa passion, puis à la messe et dans les sacrements, comme l'enseigne saint Thomas et comme l'utilise le concile de Trente pour définir l'action *ex opere operato* des sacrements[3].

Que l'on songe, en revanche, à la stérilité à laquelle s'est condamné le protestantisme en refusant cette assimilation : le Christ devant soi-disant être la seule cause de la grâce sans nul instrument ni médiation. Le concile Vatican II, également, s'est stérilisé en refusant, en 1963, sur le conseil des experts Rahner et Ratzinger, de proclamer la sainte Vierge «Médiatrice de toutes grâces», parce que, disaient-ils, d'un tel titre «il résulterait un mal inimaginable au point de vue oecuménique»[4].

Au contraire, dans le catholicisme, le principe de causalité instrumentale a été le révélateur de multiples facettes du dogme chrétien, qui, sans lui, seraient restées voilées dans la profondeur du mystère et auraient échappé à la connaissance explicite de la foi.

Sans doute, l'assimilation, par le dogme ou par la théologie, des principes philosophiques n'a rien de la croissance des êtres vivants par nutrition, c'est-à-dire par intussusception ! Le progrès se fait par comparaison d'une proposition de foi (tel miracle de Jésus) avec une sentence de raison (la causalité instrumentale) qui lui prête son humble lumière, pour en tirer une conclusion théologique qui aidera à préciser le dogme. Dans le progrès de la science de la foi, la prémisse de raison n'est qu'un instrument de la prémisse de foi, un auxiliaire de la foi, pour dégager ce qui existe en elle à l'état virtuel, voire même déjà à l'état actuel implicite – je n'entrerai pas dans l'arcane de cette distinction. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la vérité de raison ne devient pas incluse dans la foi, mais qu'elle est «assimilée» par elle seulement comme un outil d'investigation et de précision.

Mais ce qui importe pour nous, c'est la raison ultime de cette harmonie préétablie entre dogme et philosophie. C'est qu'à travers nos concepts, selon la philosophie de l'être, l'intellect atteint l'être des choses et, par analogie, peut connaître quelque chose de l'être premier, Dieu. Et nous constatons avec admiration que ce que la philosophie de l'être dit des perfections de l'Être premier concorde parfaitement avec ce que nous en dévoile la Révélation. D'autre part, ce qui en Dieu dépasse la capacité de tout intellect créé et nous est révélé surnaturellement, est exprimé en langage humain et peut être développé en concepts de la philosophie de l'être.

L'aptitude de cette philosophie à dire et faire progresser le dogme est un indice de sa vérité. En revanche, l'inaptitude des philosophies idéalistes à le faire est l'indice de leur fausseté.

Loin de s'inféoder à nos concepts, la Révélation les juge et les utilise

Si la philosophie de l'être a pu exprimer et développer le dogme, c'est aussi, et il faut le souligner, parce que le dogme, ou la Révélation, en ont jugé et purifié les concepts, les extrayant des philosophies particulières dont ils pouvaient être devenus les esclaves, comme dans le néoplatonisme, pour en faire des concepts théologiques, les concepts de la philosophie de l'être devenue la philosophie de l'Eglise.

L'Église, dans son dogme, ne s'inféode donc jamais à une philosophie particulière ou à ce que Benoît XVI appelle «la forme de raison dominante» à une époque. Toute l'œuvre de saint Thomas d'Aquin a été de purifier Aristote de ses mauvais interprètes arabes, de lui adjoindre des éléments de platonisme, de le corriger encore à la lumière de la Révélation, pour en faire l'instrument de choix de la théologie et du dogme. Quelques excellents auteurs précisent encore cette conclusion.

> C'est seulement une fois extraits de leur système philosophique et modifiés par une maturation en profondeur, puis parfois d'abord condamnés à cause de leur teneur encore inadéquate *(monarchie, personne, consubstantiel),*

---

[1] John Henri NEWMAN, *An Essay on the Development of Chistian Doctrine,* 1878, reprint University of Notre-Dame, Indiana, 2005, p. 185-186.

[2] John Henri NEWMAN, *An Essay,* p. 187.

[3] Concile de Trente, session VII, canon 8, Dz 851.

[4] Ralph WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre,* Paris, Cèdre, 1975, p. 90. Voir aussi abbé Victor Alain BERTO, lettre du 30 novembre 1963 à l'abbé B. publiée dans *Le Sel de la terre* 43 (hiver *2002-2003),* p. 29.

puis entendus correctement, reconnus enfin et qualifiés d'applicables - mais seulement analogiquement - que ces concepts ont pu devenir porteurs de la nouvelle consistance de la foi chrétienne[1].

C'est en mettant dans la lumière de la Révélation les notions élaborées par la philosophie païenne que l'Église est demeurée fidèle à l'Évangile et a fait progresser la formulation de la foi[2]. [Et elle a résisté, ajouterais-je, aux attaques de cette philosophie - encore mal élaborée].

Loin de s'inféoder à ces concepts, l'Église se sert d'eux, elle les utilise comme dans tous les ordres le supérieur utilise l'inférieur, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire l'ordonne à sa fin. La surnature utilise la nature. Avant de se servir de ces concepts et de ces termes, le Christ, par l'Eglise, les a jugés et approuvés dans une lumière toute divine, qui n'a pas pour mesure le temps mais l'immuable éternité. Ces concepts, évidemment inadéquats, pourront toujours être précisés, ils ne seront jamais périmés.

Le dogme ainsi défini ne peut se laisser assimiler par une pensée humaine en perpétuelle évolution, cette assimilation ne serait qu'une corruption ; c'est lui au contraire qui veut s'assimiler cette pensée humaine qui ne change sans cesse que parce qu'elle meurt tous les jours ; il veut se l'assimiler pour lui communiquer dès ici-bas quelque chose de la vie immuable de Dieu. Le grand croyant est celui dont l'intelligence est plus foncièrement passive à l'égard de Dieu, qui le vivifie[3].

A la lumière de notre analyse du rôle de la philosophie de l'être dans le développement du dogme, un rôle si bien précisé par les trois auteurs que je viens de citer, comme apparaît défectueuse et relativiste l'idée que Benoît XVI se fait de la «rencontre entre la foi et la philosophie» :

Lorsqu'au 13e siècle - dit-il - par l'intermédiaire des philosophes juifs et arabes, la pensée aristotélicienne entra en contact avec le christianisme médiéval, et que la foi et la raison risquèrent d'entrer dans une opposition irréconciliable, ce fut surtout saint Thomas d'Aquin qui joua le rôle de médiateur dans la nouvelle rencontre entre la foi et la philosophie [avec la philosophie aristotélicienne], plaçant ainsi la foi dans une relation positive avec la forme de raison dominante à son époque[4].

Selon Benoît XVI, la tâche fixée au concile Vatican II, selon le programme esquissé par Jean XXIII, fut précisément de placer aujourd'hui la foi dans une relation positive avec la philosophie idéaliste moderne, pour supprimer l'antagonisme déplorable entre foi et raison moderne, et faire opérer à la doctrine sacrée un nouveau bond en avant. Eh bien, voyons maintenant comment Joseph Ratzinger lui-même, suivant ce programme qui était aussi le sien, a usé de ces philosophies «dominantes» des années 1950, pour relire quelques articles du Credo et pour exposer les trois grands mystères de foi. Voyons d'abord l'exégète commenter trois articles du Credo, dont deux sont des faits évangéliques.

CHAPITRE 4 - UNE EXÉGÈSE EXISTENTIALISTE DE L'ÉVANGILE

Nommé, en l'été 1966, professeur de théologie dogmatique à l'illustre faculté de théologie catholique de l'université de Tübingen, Joseph Ratzinger se trouve confronté à l'introduction en théologie de l'existentialisme de Heidegger par le protestant Rudolph Bultmann. Dans ses cours de l'hiver 1966-1967, il «tente de lutter contre la réduction existentialiste» de la doctrine sur Dieu et sur le Christ[5]. Mon lecteur va juger si ce combat fut victorieux ; son contenu figure dans l'ouvrage paru en 1968 sous le titre *Einführung in das Christentum (Foi chrétienne hier et aujourd'hui*)[6]. L'auteur y commente, entre entre autres, trois articles du Symbole des Apôtres, dont deux sont des faits narrés par l'Évangile.

«EST DESCENDU AUX ENFERS»

- «Aucun article de foi [...] n'est aussi étranger à notre conscience moderne»[7].

- Mais non ! N'éliminons pas cet article : «Il représente l'expérience de notre siècle», celle de la déréliction [thème de Heidegger], la déréliction par l'absence de Dieu (précise Ratzinger), dont Jésus fit l'expérience sur la croix : «Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?» (Mt 27, 46)[8].

- Donc, cet article de foi exprime «que Jésus a franchi la porte de notre ultime solitude, qu'il est entré, à travers sa Passion, dans l'abîme de notre déréliction». Les limbes des saints de l'ancien Testament visités par Jésus (ces limbes sont passés sous silence) sont le signe de ce que «là où aucune parole ne saurait nous atteindre, il y a Lui. Ainsi, l'enfer est surmonté, ou plus exactement, la mort qui auparavant était l'enfer, ne l'est plus [...] depuis que dans la mort habite l'amour»[9].

«EST RESSUSCITÉ DES MORTS»

- L'homme est voué à la mort (p. 214) (c'est un thème de Heidegger). Le Christ peut-il faire exception ?

---

1 Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter,* Herder, 2007, p. 340.
2 André CLÉMENT, *La Sagesse de Thomas d'Aquin,* NEL, 1983, p. 42.
3 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Le Sens commun et les formules dogmatiques,* Nouvelle Librairie Nationale, 1922, p. 358-359.
4 BENOÎT XVI, Discours à la curie du 22 décembre 2005, *ORLF* 27 décembre 2005.
5 J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* ch. 11, p. 121.
6 J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Cerf, 2005 (réédition sans changement de la 1ère édition de 1969).

7 J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 207.
8 J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 207.
9 J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 213.

- En fait, cet article correspond au désir de l'amour, «qui prétend à l'éternité» (p. 214) ; car «l'amour est plus fort que la mort» (Ct 8, 6). Or, l'homme «ne peut survivre qu'en continuant à subsister dans un autre» (p. 214), dans cet Autre «qui est» (p. 215), lui, «le Dieu des vivants [...] ; je suis en fait davantage moi-même en Lui, que lorsque j'essaye d'être simplement moi-même» (p. 215). (Remarquons le platonisme : je serais plus réel en Dieu qu'en moi-même).

- Donc, en se présentant réellement «du dehors» aux disciples [très bien], Jésus «s'est montré assez puissant pour leur prouver [...] qu'en lui, la puissance de l'amour s'était avérée plus forte que la puissance de la mort» (p. 220).

Conclusion que l'on doit logiquement tirer : la réanimation du corps du Christ au matin de Pâques n'est pas nécessaire ; suffit «la survie» du Christ par la force de son amour ; et cette survie est garante de la nôtre par l'amour... - Cela ne me rassure pas sur la réalité de ma résurrection future.

«EST MONTÉ AUX CIEUX»

- «Parler d'ascension au ciel ou de descente aux enfers reflète, aux yeux de notre génération éveillée par la critique de Bultmann, cette image du monde à trois étages que nous appelons mythique et que nous considérons comme définitivement périmée» (p. 221). La terre est ronde, il n'y a ni haut ni bas.

- «Cette conception [périmée] a certainement fourni des images par lesquelles la foi s'est représenté ces mystères, mais il est aussi certain qu'elle [cette conception] ne constituait pas l'essentiel de la réalité affirmée (p. 221). La réalité est qu'il y a «deux pôles».

- Donc, conclut logiquement le lecteur, l'ascension du Christ n'est pas dans les dimensions du cosmos mais dans les dimensions de l'existence humaine. De même que la descente aux enfers représente la plongée dans «la zone de solitude de l'amour refusé» (p. 222), de même l'ascension du Christ «évoque [sic] l'autre pôle de l'existence humaine : le contact avec tous les autres hommes dans le contact avec l'amour divin, si bien que l'existence humaine peut trouver en quelque sorte son lieu géométrique dans l'intimité de Dieu» (p. 222).

LA RÉALITÉ DES FAITS ÉVANGÉLIQUES MISE ENTRE PARENTHÈSES

La réalité physique des mystères n'est ni décrite ni commentée, elle n'est ni affirmée ni niée – sauf celle de l'ascension, qui semble bien niée –, tout simplement elle n'intéresse pas, elle est mise entre parenthèses, comme le ferait Husserl, parce qu'elle n'est pas le «vécu». «Pour la conscience, disait le phénoménologue de Freiburg, le donné est une chose essentiellement la même, que l'objet représenté existe ou qu'il soit imaginé et même peut-être absurde»[1]. A ce compte-là, peu importe la réalité historique de l'Evangile, l'important est que les symboles scripturaires de descente, résurrection et ascension et les dogmes qui leur correspondent puissent exprimer l'expérience intérieure de l'homme du 20e ou du 21e siècle. Joseph Ratzinger donne simplement à cette expérience une substance chrétienne puisée quelque part dans l'Évangile : la déréliction de la croix. Ainsi christianisée, la relecture existentialiste du dogme se trouve confirmée : la vérité des faits de l'Écriture, la vérité du dogme, c'est leur puissance d'évocation des problèmes existentiels de l'époque présente. Tel est le mouvement d'introversion du dogme effectué par le modernisme «nouveau genre».

L'EXÉGÈSE EXISTENTIALISTE, ART DIVINATOIRE

Il s'agit d'un libre mouvement de création vitale de nouveaux sens de l'Ecriture. L'exégèse devient un art divinatoire : elle devine ce que Dieu n'a jamais entendu signifier : le sens historique étant nié ou frappé d'ostracisme, le sens deviné ne repose sur rien. Or, tout sens second de l'Écriture, explique saint Thomas, «est fondé sur le sens premier et suppose celui-ci»[2]. Ainsi, pour reprendre l'Evangile commenté par Joseph Ratzinger, l'évasion de l'homme hors de la zone de déréliction dans le lieu géométrique de la présence de Dieu suppose, pour être un sens de l'Écriture, l'ascension physique de Jésus – «en leur présence il fut élevé, et un nuage le déroba à leurs yeux»[3] – comme son fondement. Par conséquent, la négation ou le passage sous silence du sens littéral est la ruine de toute exégèse.

Tel fut le tort d'Origène : persuadé de ce que le sens moral ou spirituel de l'Écriture est le principal, il négligea d'expliquer le sens littéral et sombra dans une interprétation allégorique arbitraire[4]. Saint Jérôme s'élève avec force contre cette cette déviation et supplie un correspondant : «Eloigne-toi de l'hérésie d'Origène ! »[5] Et le cardinal Billot, qui cite ce texte, montre comment Alfred Loisy, commentant saint Jean, veut que la multiplication des pains soit seulement un symbole de l'Eucharistie, le fait historique du miracle n'étant qu'une fiction[6]. Joseph Ratzinger, c'est patent d'après ce que nous en avons lu, tombe dans le travers d'Origène, une «hérésie» selon saint Jérôme, et il risque de choir dans l'hérésie caractérisée de Loisy.

L'exégèse peut devenir en retour un pur art de désaffabulation : dans le mystère qui nous occupe, l'ascension n'est plus qu'une allégorie poétique purement verbale ; sous l'apparence de faits et gestes du Christ, elle exprime directement le fait moral du retour de l'âme à Dieu.

L'exégèse devient somme toute un art de création libre selon la voie d'immanence dénoncée par saint Pie X : la «transfiguration», par l'écrivain sacré, de ses sentiments religieux en faits fabuleux, et en retour, la démythologisation des faits évangéliques par l'exégète[7].

---

[1] Cinquième recherche logique, in HUSSERL, *Recherches logiques,* t. II-2, *Paris,* PUF, 1961.
[2] I, q. 1, a.10.
[3] *Videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum* (Ac 1, 9).
[4] Voir TIXERONT, *Précis de patrologie,* Paris, Victor Lecoffre, 1918, p. 120-121.
[5] Saint JÉRÔME, *Lettre contra Joannem Hierosolymitanum.*
[6] Louis BILLOT, *De Ecclesia,* t. II, Rome, Université Grégorienne, 1929, p. 96.
[7] Voir *Pascendi,* n° 9, Dz 2076.

UNE HERMÉNEUTIQUE HISTORISTE

Mais l'exégèse devient surtout, grâce à l'histoire, une herméneutique historiste.

> Toute parole de poids - écrit le Pontife exégète - recèle beaucoup plus que n'en a conscience l'auteur ; elle dépasse l'instant où elle est prononcée et elle va mûrir dans le processus de l'histoire de la foi[1].

Est-ce possible ? Les hauts principes de sagesse d'un saint Paul lui étaient connus dans toute leur élévation et aussi dans toute leur puissance (*in potentia*) d'application. Ils n'avaient pas besoin de «mûrir» mais simplement d'être prêchés et médités, pour être appliqués aux circonstances variées que l'Apôtre n'avait pas en vue *(in actu).*

Un auteur, poursuit l'exégète, ne parle pas seulement de lui-même, mais il parle «en puissance» «dans une histoire commune qui le porte et dans laquelle sont secrètement présentes les possibilités de son avenir. Le processus de relecture et d'amplification des paroles n'aurait pas été possible si n'étaient pas déjà présentes dans les paroles elles-mêmes de telles ouvertures intrinsèques»[2].

S'il s'agissait d'un progrès en distinction et en précision, comme l'admet saint Vincent de Lérins, ce serait juste. Mais les mots de «relecture et d'amplifications des paroles» sont révélateurs : il s'agit pour Joseph Ratzinger d'un progrès effectué par le jeu des réactions vitales des croyants des époques successives, selon le principe idéaliste et historiste. C'est le rêve de la Tradition vivante évolutive, contraire à l'immutabilité essentielle de la Tradition.

Pie XII, dans son encyclique *Humani generis* du 12 août 1950, avait condamné la pénétration dans le dogme du «système de l'évolution» et des philosophies de l'existentialisme et de l'historisme. Il faut croire que, dix-sept ans s'étant écoulés et que Vatican II étant passé par-dessus tout cela, Joseph Ratzinger ne se sentait pas du tout lié par ce nouveau *Syllabus*, qui statuait entre autres choses :

> La fiction de cette *évolution,* faisant rejeter tout ce qui est absolu, constant et immuable, a ouvert la voie à une philosophie nouvelle aberrante, qui, dépassant l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme, s'est nommée *existentialisme,* parce que négligeant les essences immuables des choses, elle n'a souci que de l'existence de chacun. A cela s'ajoute un *faux historicisme* qui, ne s'attachant qu'aux événements de la vie humaine, renverse les fondements de toute vérité et de toute loi absolue dans le domaine de la philosophie et plus encore dans celui des dogmes chrétiens[3].

Ainsi, se trouvaient condamnées non seulement la Tradition vivante évolutive, mais encore la relecture existentialiste du dogme et la méthode même du révisionnisme historiste de la doctrine de la foi. Tout le futur Joseph Ratzinger était par avance analysé et condamné.

On comprend que les audaces exégétiques du professeur Joseph Ratzinger, même avant sa *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (1968), aient effrayé très tôt les théologiens romains, si l'on en croit du reste le cardinal Cottier. Celui-ci confie à son biographe, agrémentés d'un bref commentaire, les propos récents d'un témoin qu'il ne nomme pas mais qui n'a pas inventé le fait :

> On m'a rapporté récemment le mot d'un professeur éminent de Rome, qui avait rédigé certains textes préparatoires [au Concile] et avait dit ensuite à ses élèves, en parlant de Ratzinger, «ce jeune théologien fera beaucoup de mal à l'Église» — C'est merveilleux, non ?[4]

Merveilleux ou tragique ? Le jeune théologien de jadis a-t-il fait acte de repentance?

CHAPITRE 5 - HERMÉNEUTIQUE DES TROIS GRANDS DOGMES CHRÉTIENS

Nous quittons ici le domaine de l'exégèse pour entrer dans le domaine plus vaste de la théologie et de l'explication théologique du dogme. Selon saint Anselme (1033-1109), la théologie est la foi en quête d'intelligence, *fides quærens intellectum.* Pourrait-elle donner à nos modernes une intelligence moderne des dogmes ? Oui, répond Joseph Ratzinger, et «la réponse ne reflétera pas seulement Dieu, mais aussi notre propre question [moderne] : elle nous apprendra quelque chose sur Dieu par la réfraction à travers notre propre être [moderne]»[5]. Voici d'abord l'essai moderne de réfraction du divin à travers l'humain, que tente le théologien de Tübingen sur les dogmes de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption.

LE DOGME DE LA TRINITÉ REVU PAR LE PERSONNALISME

«Pour une intelligence positive du mystère», voilà le titre ; et la thèse s'énonce ainsi : «Le paradoxe "une essence, trois personnes" est fonction du concept de la personne».

Nous sommes donc avertis que nous allons avoir une explication du dogme tributaire d'une philosophie particulière et non pas le dogme maîtrisant et utilisant la philosophie de l'être. Et l'auteur poursuit : «[Le paradoxe] doit être compris comme une implication interne du concept de personne[6]*.*

Et voici le raisonnement :

- Selon le philosophe chrétien de la fin de l'antiquité Boèce (470-525), la personne est la substance individuelle d'une nature intellective. Dès lors, confesser Dieu comme être personnel et comme trois personnes, c'est confesser un subsis-

---

[1] BENOÎT XVI, avant-propos à *Jésus de Nazareth,* Flammarion, 2007, p. 15.
[2] BENOÎT XVI, avant-propos à *Jésus de Nazareth,* Flammarion, 2007, p. 15.
[3] PIE XII, *Humani generis,* 12 août 1950, Dz 2306, DS 3878.
[4] Patrice FAVRE, *Georges Cottier, itinéraire d'un croyant,* Tours, CLD, 2007, p. 73.
[5] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 111.
[6] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd hui, p.* 113.

tant en trois subsistances.

- Antithèse : mais cette affirmation immobiliste et substantialiste de la personne engendre par son absolu même, nécessairement, son contraire. Selon Max Scheler (1874-1928), la personne est l'unité concrète de l'être en ses actes, et elle atteint sa valeur suprême dans l'amour d'autres personnes, c'est-à-dire dans le partage du vécu de l'autre : cette intersubjectivité aide en effet la personne à parvenir à l'objectivité sur elle-même. Karol Wojtyla, disciple de Scheler, voit le propre de la personne dans le tissu de relations de communion *(Teilhabe)* qui la relate aux autres, et la perfection de la personne dans les actes de communion du vécu. De même, pour Martin Buber, la vérité ultime de l'humain se trouve dans la relation «Je-Tu».

- Synthèse : la vue immobiliste et ontologiste de la personne n'est pas conforme à l'expérience moderne ni à ses modes d'investigation, qui voient la personne non comme l'être distinct mais comme l'être-vers.

> Reconnaître Dieu comme personne, c'est donc nécessairement le reconnaître comme exigence de relations, comme «communication», comme fécondité [...]. *Un être absolument un, qui ne serait ni origine ni terme de relation, ne saurait être une personne.* La personne au singulier absolu n'existe pas. Cela ressort déjà des mots qui ont donné naissance au concept de personne : Le mot grec *prosôpon* signifie littéralement «regard vers» ; le préfixe *pros* (= dirigé vers) implique la relation comme élément constitutif. De même pour le mot latin *persona :* résonner à travers, à nouveau le préfixe *per (*= à travers, vers) exprime la relation, mais cette fois comme relation de parole. Autrement dit, si l'Absolu est une personne, il ne saurait être un singulier absolu. De la sorte, dans le concept de personne est nécessairement impliqué le dépassement du singulier[1].

Bien sûr, l'auteur souligne que le terme de personne ne s'applique à Dieu que par une analogie qui respecte «la différence infinie entre l'être personnel de Dieu et l'être personnel de l'homme» (p. 115). Mais je note que par le raisonnement de ce théologien, on démontre la trinité des personnes (ou du moins leur pluralité) à partir de la personnalité de Dieu. Or, que Dieu soit un être personnel, c'est une vérité de la simple raison naturelle. Donc, on démontre la pluralité des personnes divines par la raison naturelle, ce qui est impossible et hérétique.

Ce gâchis était évité par saint Thomas. Chez lui, les divines personnes comme relations sont le sommet, non le point de départ, de son traité de la Trinité. Dans sa Somme théologique, le saint docteur part de l'unité divine et, sur les données de la foi, il établit qu'il y a en Dieu une première procession immanente, une procession intellectuelle, celle du Verbe. Puis, par analogie avec l'âme humaine créée à l'image de Dieu, en laquelle il y a une procession immanente de l'amour, le saint docteur déduit que tout porte à penser que le Saint-Esprit procède du Père et du Verbe selon une procession d'amour. Ensuite, il en déduit qu'il y a en Dieu des relations réelles, subsistantes[2] et distinctes : la paternité, la filiation et la spiration ; et il conclut que ces trois relations constituent les trois personnes divines que la Révélation nous enseigne : en effet, explique-t-il, le nom de personne signifie la distinction, or en Dieu il n'y a de distinction que par des relations d'origine, donc les trois personnes sont ces trois relations subsistantes[3]. Cette singulière déduction se passe tout entière dans la foi, elle part d'une vérité de foi, les processions, pour aboutir à éclairer cette autre vérité de foi, les trois personnes.

La réussite de la philosophie de la personne comme substance chez Thomas et l'échec chez Benoît de la philosophie de la personne comme relation confirment la vérité de la première et la fausseté de la seconde. Quel dommage que le jeune Ratzinger se soit détourné de saint Thomas dès ses études de séminariste, comme il le raconte :

> Ce personnalisme se rattachait à mes yeux par lui-même à la pensée de saint Augustin, que je découvris dans les *Confessions,* avec toute sa passion et sa profondeur humaines. En revanche, j'avais du mal à comprendre saint Thomas d'Aquin, dont la logique cristalline me paraissait bien trop fermée sur elle-même, trop impersonnelle et trop stéréotypée[4].

Le fait est pourtant que saint Thomas pose bien davantage de questions que son maître saint Augustin, mais qu'à la différence de ce dernier, il les pose en ordre cristallin et a réponse cristalline à tout. Joseph Ratzinger préférait en rester aux questions et chercher sans cesse d'autres réponses moins cristallines.

L'ÉQUIVOQUE DE LA RECHERCHE PERPÉTUELLE DE LA VÉRITÉ

Joseph Ratzinger a expliqué son amour de saint Augustin, né de ses lectures de séminariste :

> J'ai été dès le début - dit-il à Peter Seewald - très vivement intéressé par saint Augustin, en contrepoids, pour ainsi dire, à Thomas d'Aquin [...]. Ce qui m'émouvait [...], c'était la fraîcheur et la vivacité de sa pensée. La scolastique a sa grandeur mais tout y est très impersonnel. On a besoin d'un certain temps pour y entrer et en découvrir la tension intérieure. Avec Augustin, au contraire, l'homme passionné, souffrant, questionnant, est directement là, et l'on peut s'identifier à lui[5].

Si saint Thomas est le génie de la synthèse, son maître aimé saint Augustin est le génie de l'analyse. Une synthèse est toujours plus aride qu'une analyse, et la recherche plus attrayante par l'appât de l'inconnu et de la découverte escomptée. Henri-Irénée Marrou, un autre fervent de saint Augustin, décrit bien le mouvement très vivant de la pensée du grand docteur :

> [Plus encore que sa mémoire aux trésors innombrables,] il faut célébrer la puissance de son génie spéculatif, qui sait déceler qu'il y a, ici ou là, un problème, le poser, puis s'y accrocher, le pousser à fond, affronter une à une

---

[1] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 113-114.
[2] I, q. 28, a. 2.
[3] I, q. 29, a. 4.
[4] J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs, 1927-1977,* p. 52.
[5] J. RATZINGER, *Le Sel de la terre,* p. 60-61.

les difficultés qui surgissent, et ne pas se déclarer trop tôt satisfait. C'est un spectacle émouvant que de voir cette grande pensée se faire jour et s'exprimer comme en tâtonnant au prix d'efforts immenses[1].

Mais l'Église, en déclarant saint Thomas son «Docteur commun», invite ses fils à n'en pas rester aux tâtonnements mais à aller à la synthèse, quelque effort qu'il doive leur en coûter. Voilà l'effort auquel semble avoir renoncé Joseph Ratzinger, dont la foi comme la théologie est caractérisée, comme celle des novateurs, non par la stabilité de l'assentiment, mais par la mobilité de la recherche perpétuelle. Il semble avoir souffert de la maladie de tous ces philosophes qui, haussant le devenir au-dessus de l'être, le doute sans cesse renaissant au-dessus de la certitude, la recherche au-dessus de la possession, trouvent leur paradigme en Gotthold Lessing (1729-1781), poète et philosophe sceptique allemand, adepte des *Lumières,* dont voici un passage célèbre :

> Ce n'est pas la vérité dont il est ou croit être possédé, mais l'effort sincère qu'il a fait pour l'atteindre, qui fait la valeur d'un homme. Car ce n'est pas par la possession mais par la recherche de la vérité qu'il développe ces énergies qui seules constituent sa perfection toujours croissante. La possession rend l'esprit stagnant, indolent, orgueilleux. Si Dieu, dans sa main droite, tenait enfermée toute vérité, et dans sa main gauche l'élan toujours en mouvement vers la vérité, dût-il m'en coûter d'errer éternellement, s'il me disait : «choisis !», je m'inclinerais humblement devant sa main gauche et je dirais «Père, donne ! La vérité pure n'est que pour toi seul». (Lessing, *Sämtliche Schriften,* X, 206, cité par Will et Ariel Durant, *The Story of Civilization, X, Rousseau and Révolution,* Simon and Schuster, New York, 1967, p. 512).

Au lieu d'humilité, quel orgueil raffiné ! Le sujet se préfère à l'objet. On est en plein subjectivisme et cela est inconciliable avec la religion, qui veut la soumission de la créature au Créateur. N'y a-t-il pas quelque chose de cet orgueil dans l'engouement de Joseph Ratzinger pour le personnalisme et son interpellation, et dans le dégoût qu'il a pour la philosophie thomiste et ses simples adhésions ?

LE DOGME DE L'INCARNATION, RÉVISÉ PAR L'EXISTENTIALISME DE HEIDEGGER

La «réfraction du divin à travers l'humain» est ensuite cherchée par Joseph Ratzinger dans le dogme de l'incarnation, révisé à la lumière de l'existentialisme. On va se servir de la philosophie existentialiste, on va emprunter le procédé d'immanence et on va pratiquer la méthode de l'historisme. Le principe de l'immanence dit que l'objet de la foi vient de notre intérieur et la méthode de l'historisme dit qu'il y a une relecture nécessaire du dogme.

Voilà comment se présente le dogme de l'incarnation d'après le théologien Joseph Ratzinger, dans son livre *Foi chrétienne* de 1968, selon le schéma : thèse, antithèse, synthèse.

- *Thèse* : le philosophe Boèce, à la fin de l'antiquité, a défini la personne, la personne humaine, comme «la substance individuelle d'une nature raisonnable», permettant de développer le dogme des deux natures de Jésus-Christ en une seule personne défini au concile de Chalcédoine en 451. Voilà la thèse, c'est classique. Boèce, philosophe chrétien, a éclairci la notion de personne et a aidé à développer le dogme de Chalcédoine. Très bien.

- *Antithèse* : aujourd'hui, Boèce est dépassé par Martin Heidegger, existentialiste allemand, qui voit dans la personne «l'autodépassement», ce qui est plus conforme à l'expérience que le subsistant d'une nature intellective. Il préfère l'autodépassement. Nous réalisons notre personne en nous dépassant nous-même, voilà la définition de la personne selon Heidegger.

– *Synthèse* : l'Homme-Dieu, dont nous professons la divinité dans le Credo, logiquement, n'a plus besoin d'être considéré comme le Dieu fait homme. Il est l'homme qui «en tendant infiniment au-delà de lui-même s'est totalement dépassé et par là s'est vraiment trouvé ; il est un avec l'infini, Jésus-Christ». Je répète : il faut croire en la divinité de Jésus-Christ mais – c'est logiquement impliqué – il n'y a plus besoin de le considérer comme le Dieu fait homme. Non, il faut considérer que, en tendant infiniment au-delà de lui-même, Jésus s'est totalement dépassé et, par là, s'est vraiment trouvé. Il est un avec l'infini, Jésus-Christ[2]. Donc, c'est l'homme qui se dépasse, qui s'auto-accomplit et qui devient divin. Voilà le mystère de l'incarnation réinterprété à la lumière de l'existentialisme et en même temps de l'historisme.

Une conséquence logique de cette relecture de l'incarnation pourrait être que la sainte Vierge n'est plus la Mère de Dieu fait homme, mais qu'elle est seulement la mère d'un homme qui devient divin. On risque de tomber dans l'hérésie de Nestorius, condamné en 425 par le concile d'Ephèse en ces termes :

> Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en vérité et que pour cette raison la sainte Vierge est Mère de Dieu (car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair), qu'il soit anathème [DS 252].

On dit que Boèce est dépassé et qu'il faut préférer Heidegger parce que l'expérience de Boèce est dépassée ; l'expérience de Martin Heidegger est «un nouveau rapport vital» avec la personne, elle correspond à nos problèmes actuels, à nos problèmes psychologiques actuels : comment vaincre l'égoïsme ? On le vainc par l'autodépassement. Jésus-Christ a vaincu l'égoïsme, radicalement, en se dépassant infiniment lui-même, en s'unissant à l'infini.

Il me semble quand même que l'incarnation est surtout l'abaissement du Fils de Dieu, si j'en crois saint Paul : «Lui, de condition divine, il n'a pas retenu jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, réduit à la ressemblance aux hommes et trouvé tel qu'un homme par son aspect» (Ph 2, 6-7). Evidemment, l'autodépassement est, au regard des modernes, plus valorisant que l'anéantissement. Pourtant, la vraie valorisation de l'homme par l'incarnation est précisée par les Pères : «Dieu s'est fait homme afin que l'homme soit fait Dieu», c'est-à-dire soit divinisé par la grâce sanctifiante.

Henri de Lubac, vingt ans avant Joseph Ratzinger, avait déjà tenté une réinterprétation personnaliste et humaniste de l'incarnation, mais avec la personne comme «conscience de soi» :

---

[1] H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme,* Seuil, 1955, p. 62.
[2] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 159.

> Par le Christ, la personne est adulte, l'homme émerge définitivement de l'univers, il prend pleine conscience de soi. Désormais, avant même le cri triomphal : *Agnosce o christiane dignitatem tuam* [connais, ô chrétien, ta dignité] (saint Léon), il sera possible de célébrer la dignité de l'homme : *dignitatem conditionis humanæ* [la dignité de la condition humaine]. Le précepte du sage : «connais-toi toi-même», revêt un sens nouveau. Chaque homme, en disant «je», prononce quelque chose d'absolu, de définitif[1].

Ainsi, l'incarnation du Fils de Dieu devient le piédestal de l'orgueil humain. La personne absolue, indépendamment de ses actes, sans considération de sa vertu ou de ses vices, abstraction faite de sa restauration ou non dans l'ordre surnaturel, verrait sa dignité inamissible magnifiée par le Dieu fait homme. Nous avons ici un bel exemple du «tournant humaniste» ou «anthropologique» de la théologie, opéré par Karl Rahner en Allemagne et par Henri de Lubac en France.

L'anthropologisme théologique de Joseph Ratzinger en est très voisin : au lieu de la personne comme conscience de soi, il opte pour la personne comme autodépassement.

Mais la «compréhension consciente de la vérité exprimée» du dogme se poursuit chez cet auteur par une nouvelle compréhension du dogme de la rédemption.

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION REVU PAR L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN

C'est Gabriel Marcel (1889-1973) qui est l'instrument de cette révision. D'après ce philosophe français, existentialiste chrétien, le désintéressement et la disponibilité sans condition à l'égard d'un autre, de l'autre, fait acquérir à notre moi toute sa densité ontologique. En cela, Marcel est disciple de Scheler et voisin de Buber.

Selon Marcel, le dévouement, par son absolu, dévoile la personne de l'Être absolu qui est Dieu, seul capable d'expliquer cette expérience en en garantissant la valeur[2]. Il s'ensuit que le Christ, par le don de sa vie pour les hommes, est l'emblème de ce don de soi révélateur de Dieu.

La structure dialectique du raisonnement est celle de Joseph Ratzinger dans son ouvrage *Foi chrétienne hier et aujourd'hui.* Je résume le procédé de la pensée du théologien de Tübingen : c'est encore le schéma «thèse, antithèse, synthèse».

- Depuis saint Anselme (1033-1109), la piété chrétienne voit dans la croix un sacrifice expiatoire. Mais c'est une piété doloriste. Du reste, le nouveau Testament ne dit pas que l'homme se réconcilie Dieu, mais que c'est Dieu qui réconcilie l'homme (2 Co 5, 18 ; Col 1, 22) en lui offrant son amour. Que Dieu exige de son Fils «un sacrifice humain», c'est une cruauté qui n'est pas conforme au «message d'amour» du nouveau Testament[3].
- Mais cette négation, par son absolu, engendre sa contradictoire (antithèse) : toute une série de textes néo-testamentaires (1 P 2, 24 ; Col 1, 13-14 ; 1 Jn 1, 7 ; 1 Jn 2, 2) affirme une satisfaction et une substitution pénale offertes par Jésus à notre place à Dieu son Père, «de sorte que nous voyons ressurgir tout ce que nous venons d'écarter»[4].
- Donc (synthèse), sur la croix, Jésus s'est bien substitué à nous, non pour acquitter une dette ni souffrir une peine, mais pour «aimer pour nous» (p. 202). Ainsi, la thèse se reconquiert, enrichie de l'antithèse, dans la synthèse.

Notons bien qu'ici comme dans la dialectique de G. W. Fr. Hegel (1770-1831), l'antithèse et la thèse, bien que contradictoires, font toutes deux partie de la vérité. L'antithèse n'est pas une simple objection que l'on résout par son élimination ou en en retenant la part de vérité, non, elle est une vérité contradictoire que l'on résout par son intégration[5]. S'il en est ainsi, la vérité, et la vérité de foi également, est sujette à une évolution continuelle et indéfinie : à chaque synthèse, l'esprit humain trouvera toujours de nouvelles antithèses à opposer, pour opérer «de nouvelles synthèses» *(Gaudium et spes,* n° 5, § 3). Le résultat pour la rédemption est que «le sacrifice chrétien n'est autre chose que l'exode du *pour,* consistant à sortir de soi, accompli à fond dans l'homme qui est tout entier exode, dépassement de soi par amour»[6].

Il a donc fallu faire une «relecture» du nouveau Testament (Benoît XVI, première allocution, 20 avril 2005) conformément à la sensibilité moderne et au «mode d'investigation et de formulation» existentialiste, comme l'exigeaient «une nouvelle réflexion sur la vérité et un nouveau rapport vital avec elle» (Benoît XVI, 22 décembre 2005). Au terme de ce «processus de relecture et d'amplification des paroles», la passion de Jésus-Christ n'opère plus notre salut par mode de mérite, ni par mode de satisfaction, ni par mode de sacrifice, ni par mode d'efficience[7], mais par l'exemplarité du don de soi absolu (idée platonicienne ?), et par l'attrait de l'amour offert, un mode de causalité que J. G. Fichte voulait «spirituel», irréductible à l'efficience et à la finalité.

> A partir de cette révolution dans l'idée d'expiation, et donc dans l'axe même de la réalité religieuse, le culte chrétien et toute l'existence chrétienne reçoivent eux aussi une nouvelle orientation[8].

Ceci a été professé en 1967, imprimé en 1968, et ensuite réalisé en 1969 par la nouvelle messe, le nouveau sacerdoce, le nouveau christianisme sans ennemis, sans combat, sans réparation, sans renoncement, sans sacrifice, sans propitiation.

LA SATISFACTION, DÉLICATESSE DE LA MISÉRICORDE DIVINE

Il est pourtant vrai que la charité est l'âme de la passion rédemptrice de Jésus. Mais Joseph Ratzinger pèche par an-

---

[1] H. DE LUBAC, *Catholicisme,* Paris, Cerf, 1954, p. 264-265.
[2] Voir F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie,* Desclée, 1966, p. 1081-1082.
[3] Voir J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 197-199.
[4] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 199.
[5] Voir F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie,* p. 676-677.
[6] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 203.
[7] Voir saint THOMAS, III, q. 48.
[8] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 199.

gélisme en mettant entre parenthèses, par une *épochè* digne de Husserl, la réalité des souffrances du Christ et leur rôle dans la rédemption. Isaïe ne décrit-il pas pourtant le Christ comme «l'homme de douleurs [...], frappé par Dieu, blessé à cause de nos iniquités, écrasé à cause de nos crimes», ajoutant que «le châtiment qui nous rend la paix est sur lui et par sa blessure nous avons été guéris» (Is 53, 3-5) ?

Dans le péché, explique saint Thomas, il y a un élément formel, l'*aversio a Deo* (le fait de se détourner de Dieu), et un élément matériel, la *conversio ad creaturam* (le fait de se tourner vers la créature et d'adhérer à elle de façon désordonnée). La charité et l'obéissance avec lesquelles Jésus offre ses souffrances compensent par une satisfaction surabondante l'*aversio a Deo* de toute l'humanité ; mais quant à l'adhésion à la créature, son désordre ne peut être réparé que par une peine volontairement subie : c'est la satisfaction pénale de Jésus, offerte à Dieu son Père à notre place, et de laquelle tiennent leur valeur toutes nos satisfactions[1].

Donc, loin d'avoir supprimé toute offrande de satisfaction à Dieu par l'homme, le Rédempteur a été, dit saint Thomas, notre «satisfacteur», dont nous offrons le sacrifice dans l'eucharistie. L'homme est ainsi rendu capable de se racheter lui-même. Dans cette œuvre, dit saint Léon le Grand[2], Dieu fait justice et miséricorde à la fois. Dieu n'arrache pas l'homme à à l'esclavage du démon par un acte de sa seule puissance mais par une œuvre d'égalité, c'est-à-dire de compensation. Il y a, dit saint Thomas, de la part de Dieu une plus grande miséricorde à offrir à l'homme la possibilité de se racheter, que de le racheter par la simple «condonation»[3] de la peine, sans exiger aucune compensation. Cela concourt à la dignité de l'homme de pouvoir se racheter[4]. Non, certes, que l'homme se rachète de lui-même, mais il reçoit de Dieu pour le lui rendre. Ce que nous donnons à Dieu, c'est toujours *«de tuis donis et datis»* («des choses que vous nous avez données» - Canon romain). Et même si notre don ne procure rien à Dieu, qui n'a pas besoin de nos biens (Ps 15, 2) pour être infiniment heureux, il est quand même dû à Dieu en stricte justice - et non pas seulement en justice «métaphorique»[5], laquelle est le bon ordre intérieur de nos facultés - comme notre contribution à la réparation de l'ordre lésé par le péché. Il y a dans ces vérités une métaphysique sublime refusée par Joseph Ratzinger, qui ne voit dans la croix que l'amour. Nous devons rejeter au nom de la foi cette dématérialisation de la croix.

UNE NÉGATION PIRE QUE CELLE DE LUTHER

L'erreur des néo-modernistes ne consiste pas à affirmer le primat de la charité dans la rédemption, saint Thomas l'a fait avant eux ; mais elle est cette *hérésie* qui consiste à nier que la rédemption soit un acte de justice. Voyez les négations de Joseph Ratzinger :

> Pour un grand nombre de chrétiens, et surtout pour ceux qui ne connaissent la foi que d'assez loin, la croix se situerait à l'intérieur d'un mécanisme de droit lésé et rétabli. [...] Ce serait la manière dont la justice de Dieu infiniment offensée aurait été à nouveau réconciliée par une satisfaction infinie. [...]
>
> Aussi la croix paraît-elle exprimer une attitude de Dieu exigeant une équivalence rigoureuse entre le *droit* et l'*avoir* ; et en même temps on garde le sentiment que cette équivalence et cette compensation reposent malgré tout sur une fiction. [...] On [Dieu] donne d'abord en secret de la main gauche ce qu'on reprend solennellement de la main droite. [...] La *satisfaction infinie* que Dieu semble exiger prend ainsi un aspect doublement inquiétant. [...]
>
> Certains textes de dévotion semblent suggérer que la foi chrétienne en la croix se représente un Dieu dont la justice inexorable a réclamé un sacrifice humain, le sacrifice de son propre fils. Et l'on se détourne avec horreur d'une justice dont la sombre colère enlève toute crédibilité au message de l'amour[6].

Mais la série des négations n'est pas close, elle se poursuit avec acharnement contre la satisfaction de Jésus-Christ et contre l'offrande que nous en renouvelons à la messe :

> Ce n'est pas l'homme qui s'approche de Dieu pour lui apporter une offrande compensatrice[7].
>
> La croix [...] n'est pas l'œuvre de réconciliation que l'humanité offre au Dieu courroucé[8]. [Que devient, avec ces négations, la nature propitiatoire du sacrifice de la messe ?]
>
> L'adoration dans le christianisme consiste d'abord dans l'accueil reconnaissant de l'action salvifique de Dieu. [Que devient la messe, renouvellement sacramentel de l'action salvifique du Calvaire ?] [...] Dans ce culte, ce ne sont pas des actions humaines qui sont offertes à Dieu ; il consiste plutôt en ce que l'homme se laisse combler. [...] Nous ne glorifions pas Dieu en lui apportant soi-disant du nôtre - comme si tout ne lui appartenait pas déjà - mais en acceptant ses dons. [...] Le sacrifice chrétien ne consiste pas à donner à Dieu une chose qu'il ne posséderait pas sans nous[9].
>
> Il s'est offert lui-même. Il a enlevé aux hommes leurs offrandes pour y substituer sa propre personne offerte en sacrifice, son propre moi[10].
>
> Si le texte affirme malgré tout que Jésus a accompli la réconciliation par son sang (He 9,12), celui-ci n'est pas à

---

[1] Voir III, q. 1, a. 2, ad 2 ; q. 48, *a.* 2 et 4.
[2] Saint LÉON LE GRAND *Premier et deuxième sermons pour Noël,* Paris Cerf, «Sources Chrétiennes» n" 22 bis, 1964, p. 69 et p. 81-82.
[3] Du latin «*condono*» : donner libéralement, sans rien réclamer en retour.
[4] Voir III, q. 46, a. 1, ad 3.
[5] Voir I-II, q. 113, a. 1.
[6] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 197.
[7] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 197.
[8] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui, p.* 198.
[9] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 199.
[10] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 201.

comprendre comme un don matériel, comme un moyen d'expiation mesuré quantitativement. [...] L'essence du culte chrétien ne consiste pas en l'offrande de choses. [...] Le culte chrétien [...] consiste en une nouvelle forme de substitution, incluse dans cet amour : à savoir que le Christ a aimé pour nous et que nous nous laissons saisir par lui. Ce culte signifie donc que nous mettons de côté nos propres tentatives de justification[1].

Il y a dans ces négations répétées de Joseph Ratzinger une répétition de l'hérésie protestante : Jésus a tout fait, l'homme n'a rien à faire ni à offrir pour sa rédemption. Dès lors, le *sacrifice de la messe* est rendu superflu, attentatoire à l'œuvre de la croix ; il est seulement une «adoration»[2]. Comment serait-il un sacrifice propitiatoire ?

Or, à cette hérésie s'ajoute une autre : la négation de la vertu expiatoire et satisfactoire du *sacrifice de la croix* lui-même. Cette négation est une hérésie pire que celle de Luther. Au moins, Luther croyait-il en l'expiation du Calvaire. Voici sa profession de foi :

> Je crois que Jésus-Christ est non seulement vrai Dieu, engendré du Père de toute éternité, mais aussi vrai homme, né de la Vierge Marie ; qu'il est mon seigneur et qu'il m'a racheté et délivré de tous mes péchés, de la mort et de l'esclavage du démon, moi qui étais perdu et damné, et qu'il m'a véritablement acquis et gagné, non avec de l'argent et de l'or, mais avec son précieux sang et par ses souffrances et sa mort innocente, afin que je sois entièrement à lui et que, vivant sous son empire, je le serve dans une justice, une innocence et une liberté perpétuelles, comme lui, qui est ressuscité des morts, vit et règne aux siècles des siècles. C'est ce que je crois fermement[3].

Lequel des deux est chrétien? Celui qui affirme avec un souffle puissant l'efficacité des souffrances et du sang du Christ pour nous racheter, ou celui qui la nie ? Qui est le chrétien ? Celui qui confesse, avec saint Thomas, l'expiation, la satisfaction, le mérite et l'efficience de la passion du Christ, ou celui qui, inspiré par l'existentialisme, nie ces choses ?

Il est vrai que Joseph Ratzinger reconnaît en Jésus sur la croix le don de sa propre personne et l'amour compensateur ; mais pourquoi refuse-t-il d'admettre les vérités complémentaires ? Pourquoi professe-t-il des vérités diminuées ? - Parce que la justice divine ne plaît pas à l'homme moderne. Au fond, Gadamer a raison : tout comme l'historien qui veut réécrire l'histoire, le théologien qui veut repenser sa foi est toujours complice de ses préjugés.

L'ambition de l'herméneutique d'enrichir la vérité religieuse et d'engendrer son progrès par sa relecture philosophique est donc un échec fracassant. Elle aboutit bien plutôt à un appauvrissement, qui est une hérésie[4]. Cette tentative avait déjà été stigmatisée par Pie IX en 1846 en ces termes :

Sur les hommes qui délirent si misérablement tombe avec beaucoup de justesse le reproche que Tertullien aux philosophes «qui ont présenté un christianisme stoïcien, platonicien, dialectique»[5].

Nihil novi sub sole (rien de nouveau sous le soleil, Eccl 1, 10).

Mais ce nouveau christianisme repose en dernière analyse sur une méconnaissance de la justice divine et sur une réduction existentialiste du péché. C'est ce qu'il nous faut examiner pour aller au fond des choses.

LE PÉCHÉ EXISTENTIALISTE

Un néochristianisme stoïcien ou platonicien, c'est un christianisme expurgé du péché. Symptomatique est le langage de Joseph Ratzinger : le Christ n'a pas réconcilié le pécheur, mais il a réconcilié l'homme. Du reste, dans sa *Foi chrétienne,* presque jamais l'auteur ne prononce le mot de péché, sauf dans l'article du Credo «Je crois en la rémission des péchés», à peine mentionné, et commenté en une demi-page (p. 240). Seule mention sérieuse du péché : lorsque Joseph Ratzinger expose la doctrine de saint Anselme sur la satisfaction vicaire du Christ :

> Par le péché de l'homme, qui est dirigé contre Dieu, l'ordre de la justice a été lésé d'une manière infinie. Il y a derrière cette affirmation, commente Ratzinger, l'idée que l'offense est à la mesure de celui qui est offensé : l'offense faite à un mendiant entraîne d'autres conséquences que celle faite à un chef d'État. Le poids de l'offense dépend de celui qui la subit. Dieu étant infini, l'offense qui lui est faite de la part de l'humanité par le péché a un poids infini. Le droit lésé doit être rétabli, parce que Dieu est le Dieu de l'ordre et de la justice, il est la justice même[6].

D'où la nécessité, si Dieu veut que l'humanité coupable répare elle-même le péché, d'un chef offrant au nom de toute l'humanité une satisfaction qui, vu la dignité de sa vie, aura une valeur infinie et sera donc une compensation suffisante : seule la vie d'un Homme-Dieu aura cette vertu[7].

Or, Joseph Ratzinger, tout en reconnaissant que «cette théorie [sic] contient des intuitions décisives, tant du point de vue biblique que du point de vue humain en général» et qu'«elle est digne de considération» (p. 157), l'accuse de schématiser et de déformer les perspectives et de présenter Dieu «sous un jour inquiétant» (p. 158). - Non, dit-il, le Christ n'est pas un tel satisfacteur acquittant pour les hommes une dette de péché ; il est le don gratuit de son Moi «pour» les hommes :

> Sa vocation est simplement d'être pour les autres. Elle est appel à ce «pour», dans lequel l'homme se renie

---

[1] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 202.
[2] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 202 et 204.
[3] *Le petit Catéchisme de Luther,* cité par Louis BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église,* éd., Paris, Le Cerf, collection «Unam Sanctam» n° 27, 1959, p. *27.*
[4] «Hérésie», étymologiquement en grec *hairésis,* signifie : retrait, choix soustraction, préférence, diminution.
[5] PIE IX, encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846.
[6] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd hui,* p. 157.
[7] Voir III, q. 1, a. 2, ad *2.* Saint Thomas d'Aquin a mis au point la doctrine que saint Anselme propose dans son *Cur Deus homo* (pourquoi Dieu [s'est-il fait] homme). Les critiques de J. Ratzinger à l'encontre de saint Anselme sont en fait dirigées contre saint Thomas d'Aquin lui-même.

courageusement, cesse de s'accrocher à lui-même, pour risquer le saut dans l'infini, qui seul permet de se trouver soi-même[1].

Il ne saurait être question d'une «œuvre séparée de lui» que le Christ devrait accomplir, ni d'une «prestation» que Dieu exigerait de son Fils incarné ; non, Jésus de Nazareth est simplement «l'homme exemplaire», qui par son exemple, aide l'homme à se dépasser et par là à se trouver (p. 158-159).

Dans cette théorie, que devient le péché ? C'est «l'incapacité d'aimer»[2], c'est l'égoïsme, le repliement sur soi-même. Le coupable, c'est l'homme recourbé sur soi (p. 198), dans «l'attitude satisfaite consistant à se laisser simplement vivre» (p. 240), celui qui «s'abandonne simplement à sa pesanteur naturelle» (p. 241). La rédemption consiste en ce que Jésus entraîne l'homme à sortir de soi, à vaincre l'égoïsme, à se redresser : «Sa justice est grâce ; elle est justice active, qui réajuste l'homme courbé, qui le redresse, le rend droit» (p. 198).

Il est exact que la justice du Christ redresse le pécheur, corrige le désordre du péché, libère la charité dans l'amour de Dieu et du prochain : «Dieu [...] infusez dans nos cœurs le sentiment de votre amour, afin que vous aimant en tout et par-dessus tout [...]»[3]. Mais est-ce cela que veut dire Joseph Ratzinger ?

Quoiqu'il en soit, il tait cette vérité capitale : le péché est *d'abord* formellement une insoumission de l'homme à la loi de Dieu, une rupture de l'ordination de l'homme à Dieu. Cette première ordination, réalisée par la grâce sanctifiante, était la source de la soumission des puissances inférieures de l'âme à la raison, et cette double ordination, extérieure et intérieure, constituait la justice originelle, laquelle fut perdue par le péché originel. Celui-ci fit perdre à l'homme la grâce sanctifiante et infligea à sa nature la quadruple blessure de l'ignorance, de la malice, de la faiblesse et de la concupiscence[4], blessure qui demeure même après le baptême.

Or, comme toute la nature humaine, commune à tous les hommes, était ainsi dépouillée du don gratuit de la grâce et blessée dans ses facultés naturelles, il fallait que le Rédempteur posât un acte qui, non content de toucher chaque homme dans la suite des âges, embrassât toute l'humanité d'un seul coup. Cela n'était pas possible par la seule force de l'exemple ou de l'attrait, cela devait être par la vertu de la satisfaction et du rachat, qui sont des œuvres de nature juridique.

Comme je l'ai déjà dit, selon saint Léon et saint Thomas, Dieu aurait pu réparer l'humanité par la simple condonation de sa dette, par une amnistie générale ; mais l'homme serait vite retombé dans le péché et cela n'aurait avancé à rien ! Aussi la prudence de Dieu et sa libre volonté choisirent un plan plus onéreux à Dieu et plus honorable et avantageux à l'homme.

Ce plan d'une sagesse insondable fut que le Fils de Dieu fait homme souffrît la passion et mourût sur la croix, offrant ainsi une satisfaction parfaite et surabondante à la justice de Dieu et méritant pour tous les hommes la grâce du pardon, à cause de la dignité de sa vie, qui était celle d'un Homme-Dieu, de l'immensité de la charité avec laquelle il souffrait, et de la généralité des souffrances qu'il assumait (voir III, q. 48, a. 2). Et des mérites et satisfactions du Christ découlerait la valeur méritoire et satisfactoire des bonnes œuvres - actes charitables et sacrifices - des chrétiens. Ainsi, en Jésus-Christ, l'un des nôtres, ce serait l'humanité qui se relèverait, et, joignant ses saints labeurs à ceux de son chef, elle coopérerait activement à son propre relèvement. «Grâces soient à Dieu pour son don ineffable !» (2 Co 9, 15).

Loin donc de revêtir un «aspect inquiétant», le souci de Dieu pour notre rachat par nous-mêmes, en vertu des mérites et satisfactions de Jésus-Christ, est la preuve d'un respect délicat de Dieu pour sa créature, et la démonstration d'une miséricorde supérieure.

Voilà un mystère que Joseph Ratzinger, hélas !, ne semble pas avoir assimilé. Pourquoi donc ? On est contraint de se demander s'il n'a pas perdu le sens du péché, perdu le sens de Dieu, du Dieu d'infinie majesté. Oublie-t-il le «*dimitte nobis debita nostra*» du *Pater noster* (Mt 6, 12) ? N'admet-il pas la dette infinie contractée envers Dieu par un seul péché mortel ? Ne comprend-il donc pas le souci de Dieu qu'une réparation infinie lui soit offerte de la part des pécheurs ? L'enfer, d'ailleurs, n'est pas pour lui une punition infligée par Dieu, c'est seulement l'aboutissement de l'amour refusé, «une solitude où ne pn.ètre plus la parole de l'amour»[5]. La religion de Joseph Ratzinger est raccourcie. Le péché n'est plus une dette, il est un manque. C'est le péché existentialiste.

Or, déclare Joseph Ratzinger, «de la révolution dans l'idée d'expiation, le culte chrétien reçoit une nouvelle orientation»[6].

LE SACERDOCE RÉDUIT AU POUVOIR D'ENSEIGNEMENT.

Ce nouveau culte, ce sera la nouvelle messe.

La messe devient, selon la requête de dom Odo Casel, moine bénédictin de Maria Laach, la célébration commune de la foi. Ce n'est plus une chose offerte à Dieu, ce n'est plus une action séparée de celle du peuple, c'est une action de communion interpersonnelle. C'est une expérience commune de la foi, la célébration des hauts faits de Jésus. «Il s'agit seulement de faire mémoire», dit le *Missel* à fleurs des fidèles francophones en 1972.

De son côté, parallèlement, selon Joseph Ratzinger, le sacerdoce «a dépassé le niveau de la polémique» qui, au concile de Trente, avait rétréci la vision du sacerdoce en voyant dans le prêtre seulement un pur sacrificateur (session XXIII,

---

[1] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 158.
[2] BENOÎT XVI, encyclique *Spe salvi* du 30 novembre 2007, n° 44.
[3] «*Deus [...], infunde cordibus nostris tui amoris affectum : ut te in omnibus et super omnia diligentes [...]».* (Oraison du 5e dimanche après la Pentecôte.)
[4] Voir I-II, q. 85, a. 3.
[5] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 212.
[6] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 199.

décret sur le sacrement de l'ordre). Le concile de Trente avait rétréci la vision globale du sacerdoce, Vatican II a élargi les perspectives. Joseph Ratzinger nous le dit :

> Vatican II a, par chance, dépassé le niveau de la polémique et a tracé un tableau positif complet de la position de l'Église sur le sacerdoce où l'on a accueilli également les requêtes de la Réforme[1].

Vous lisez bien : les requêtes de la «Réforme» protestante, qui voyait le prêtre comme l'homme de la parole de Dieu, de la prédication de l'Evangile, un point c'est tout.

Ainsi donc, continue Joseph Ratzinger :

> La totalité du problème du sacerdoce se ramène en dernière analyse à la question du pouvoir d'enseignement dans l'Église de façon générale[2].

Donc, il ramène tout le sacerdoce au pouvoir d'enseignement dans l'Église. Il ne va pas nier le sacrifice, simplement il dit : «Tout se ramène au pouvoir d'enseignement dans l'Église». Logiquement, même l'offrande de la messe par le prêtre à l'autel doit être relue dans une perspective d'enseignement de la parole de Dieu. Il faut revisiter le sacerdoce, même le sacrifice, même la consécration : ce n'est rien que la célébration des hauts faits du Christ, son incarnation, sa passion, sa résurrection, son ascension, vécus en commun sous la présidence du prêtre, comme le prétend dom Casel. On a révisé le sacerdoce. Le prêtre est devenu l'animateur de la célébration et du vécu communautaire de la foi.

Ce n'est qu'une parenthèse pour montrer comment les idées existentialistes et personnalistes de Joseph Ratzinger, de 1967, sur la rédemption et sur le prêtre, c'est-à-dire sur le Christ-prêtre, ont été effectivement appliquées, en 1969, dans la nouvelle messe.

Mais ce nouveau christianisme va nécessairement revêtir une forme sociale, d'une part dans la société spirituelle, l'Église, d'autre part dans la cité temporelle. Qu'en sera-t-il de l'ecclésiologie, et que va devenir le Christ Roi ?

CHAPITRE 6 - PERSONNALISME ET ECCLÉSIOLOGIE

Il vaut la peine de se pencher un peu sur la manière dont le personnalisme a pénétré l'ecclésiologie, c'est-à-dire la théologie de l'Église.

L'ÉGLISE, COMMUNION DANS LA CHARITÉ

Appliqué à la société spirituelle, l'Église, le personnalisme de Scheler, de Buber et de Wojtyla, que j'ai analysé au chapitre II, fait voir en l'Église une simple communion dans la charité, en estompant la communion fondamentale dans la vraie foi. De là provient l'œcuménisme, même élargi à toutes les religions, comme dans la réunion bigarrée d'Assise du 27 octobre 1986, qui a réuni les représentants des «religions mondiales», sinon pour prier ensemble, du moins pour «être ensemble pour prier».

«L'unité créaturelle» de la «famille humaine», assurait Jean-Paul II, est plus grande que les différences de foi, qui proviennent d'un «fait humain». «Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire est radicale, fondamentale et dominante»[3].

Certes, les hommes sont tous issus d'Adam, en qui ils reconnaissent leur commun père, et ils forment en lui une famille. En outre, du fait que l'homme est créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire doué d'intelligence, il est capable, à la différence des autres animaux, de nouer des liens d'amitié avec tout semblable. Il existe donc en puissance une certaine fraternité universelle entre tous les hommes[4].

Cependant, le péché originel et, plus tard, le péché de Babel ont désagrégé la famille humaine en un amas de «*familiæ gentium peccati vulnere disgregatæ* (familles de nations désagrégées par la blessure du péché)», comme le dit l'oraison de la fête du Christ Roi.

Si bien que pour rendre réelle la fraternité universelle entre tous les hommes, il faut un principe réparateur qui puisse embrasser toute l'humanité.

Or, de tel principe, il n'y en a qu'un : le Christ. «Personne ne peut poser d'autre principe que celui qui a déjà été posé, à savoir le Christ Jésus»[5] (1 Co 3, 11).

La belle oraison (collecte) du jeudi de Pâques met bien en valeur le contraste naturel et la synthèse surnaturelle entre l'universalité des nations et l'unité de la foi :

> Dieu, qui avez réuni la diversité des nations dans la confession de votre nom, donnez à ceux qui sont renés par la fontaine du baptême d'avoir l'unité de la foi dans leurs esprits et de la piété dans leurs actions, par Notre-Seigneur Jésus-Christ[6].

Il n'est d'autre société universelle possible que l'Église, ou peut-être la chrétienté. La belle invocation *Veni Sancte Spiritus* le proclame :

> Venez, Esprit-Saint, remplissez les cœurs de vos fidèles, et allumez en eux le feu de votre amour, vous qui,

---

[1] J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie,* p. 279.
[2] J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie,* p. 279.
[3] JEAN-PAUL II, *Discours aux cardinaux de la curie, 22* octobre 1986, *DC* n° 1933, année 1987, p.133-134.
[4] Voir PIE XII, encyclique *Summi pontificatus,* 20 octobre 1939, dans UTZ-GRONER-SAVIGNAT, *Relations humaines et société contemporaine,* Fribourg, éd. Saint-Paul, t. 1, p. 17-19, n° 26-35.
[5] *«Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus».*
[6] *Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti : da, ut renatis fonte baptismatis una sit fides mentium, et pietas actionum, per Dominum nostrum Jesum Christum*

par-delà la diversité des langues, avez réuni les nations dans l'unité de la foi[1].

C'est le Saint-Esprit, lien de charité du Père et du Fils, qui est aussi le moteur de l'unité de tous les peuples divers en les rassemblant dans l'unité de la foi. Sur cette unité de foi se fonde la fraternité surnaturelle des chrétiens, dont Jésus a dit : «Vous êtes tous frères [...] car votre Père céleste est unique» (Mt 27, 8-9)[2].

Mais la pure communion de charité en quoi consisterait l'Église selon les personnalistes ne se limite pas à élider la foi, elle estompe aussi la hiérarchie. Pourtant, si l'Église est combattante et pèlerine ici-bas, c'est qu'elle n'est pas encore en état de fin, elle a toujours une finalité sur la terre : le salut éternel. C'est cette fin qui donne sa forme à la multitude des croyants et en fait une multitude organisée ; c'est cette fin qui, aussi, exige une cause efficiente humaine de l'acquisition de cette fin : l'Église est donc nécessairement hiérarchique. C'est ce qui fait une de ses différences avec l'Église du ciel. L'Église des bienheureux, parvenue déjà à la fin ultime de l'homme, possédant Dieu inamissiblement, n'a plus besoin de hiérarchie. Elle n'a que la hiérarchie des saints, des grands et des petits saints, sous la sainte Vierge Marie et sous le Christ, seul chef, qui les soumet et les unit tous à Dieu son Père.

L'idée conciliaire de l'Église comme «peuple de Dieu» tend aussi à falsifier ce qui reste de la hiérarchie, laquelle est vue seulement comme une diversité de «ministères» dans le peuple de Dieu, constitué déjà essentiellement par la communion de charité entre les membres, et non pas comme une distinction d'institution divine, constitutive de la constitution même de l'Église.

> Les fidèles du Christ, dit le code nouveau de Droit canon, sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Eglise pour qu'elle l'accomplisse dans le monde[3].

Le personnalisme est à la racine de cette démocratie religieuse qu'est l'Église-communion. Le nouveau code de Droit canonique, que je viens de citer, consacre cette révolution, Jean-Paul II ne s'en est pas caché en le promulguant le 25 janvier 1983. Il décrit ainsi ce qu'il appelle lui-même la «nouvelle ecclésiologie» :

> Parmi les éléments qui expriment la vraie et propre image de l'Église, écrit-il dans sa constitution apostolique, voici ceux qu'il faut surtout compter : la doctrine de l'Eglise comme peuple de Dieu (cf. *Lumen gentium,* n° 2) ; celle de l'autorité hiérarchique comme service ; la doctrine de l'Eglise comme communion et qui établit par conséquent les relations qui doivent exister entre Église particulière et universelle et entre collégialité et primat[4].

L'ÉGLISE DU CHRIST «SUBSISTE» DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

A cette communion mal définie des membres de l'Église s'adjoint l'idée d'une communion plus ou moins pleine avec les non-catholiques, du fait des «éléments ecclésiaux» que ceux-ci gardent malgré leur séparation. C'est pendant le Concile, que le Pasteur Wilhelm Schmidt suggéra à Joseph Ratzinger d'en finir avec l'affirmation de l'identité entre l'Église du Christ et l'Église catholique, identité réaffirmée par Pie XII dans *Mystici corporis* (n° 13) et *Divini Redemptoris* (DS 2319). La formule proposée par le pasteur, et que Joseph Ratzinger transmit aux évêques allemands, au lieu de dire : «l'Église du Christ *est* l'Église catholique», disait : «l'Église du Christ *subsiste dans* l'Église catholique». Le rapporteur de la commission doctrinale expliqua que : «*Subsistit in* est employé au lieu de *est,* afin que l'expression concorde mieux avec l'affirmation d'éléments ecclésiaux qui se trouvent ailleurs». «C'est inacceptable, protesta Mgr Luigi Carli dans l'aula conciliaire, car on pourrait croire que l'Église du Christ et l'Église catholique sont deux réalités distinctes, la première demeurant dans celle-là comme dans un sujet.

Désormais, l'enseignement conciliaire reconnaîtrait aux «Églises et communautés ecclésiales» séparées une «nature ecclésiale» et la constitution *Lumen gentium* sur l'Église adopterait le *Subsistit in,* tandis que la déclaration *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme reconnaîtrait contre toute la Tradition que «ces Eglises et communautés séparées ne sont nullement dépourvues de signification dans le mystère du salut ; l'Esprit du Christ en effet ne refusant pas de se servir d'elles comme de moyens de salut» (UR, n° 3). – Chose impossible, expliquait Mgr Marcel Lefebvre à Vatican II, en quelques lignes lumineuses déposées au secrétariat du Concile en novembre 1963 :

> Une communauté, en tant que communauté séparée, ne peut jouir de l'assistance du Saint-Esprit, puisque sa séparation est une résistance au Saint-Esprit. Celui-ci ne peut qu'agir directement sur les âmes ou user de moyens qui, de soi, ne portent aucun signe de séparation[5].

Le cardinal Ratzinger a lui-même expliqué le *subsistit in :* l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, elle n'est pas dite subsister ailleurs.

> Par le mot *subsistit*, le Concile a voulu exprimer la singularité et la non multiplicité de l'Église catholique : l'Église existe comme sujet dans la réalité historique[6].

Ainsi, le *subsistit* signifierait que la permanence de l'Église du Christ est l'Eglise catholique. Cette explication ne reflète pas l'intention réelle du changement. Du reste, Joseph Ratzinger, dans le même texte, précise :

---

[1] *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende : qui per diversitatem linguarum cunctarum, gentes in unitate fidei congregasti.* (Antienne de l'office de la Pentecôte).

[2] Voir Jean CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père,* éd. de Paris, 1971, p. 17.

[3] Code de Droit canon de 1983, canon 204, § 1.

[4] JEAN-PAUL II, constitution apostolique *Sacræ disciplinæ leges* (25 janvier 1983), promulguant le nouveau code de Droit canon.

[5] *J'accuse le Concile*, Martigny, éd. Saint-Gabriel, 1976, p. 34.

[6] J. RATZINGER, «Conférence sur l'ecclésiologie de *Lumen gentium* au congrès d'études sur Vatican II des 25-27 février 2000», DC 2223 (2000), p. 311.

> La différence entre *subsistit* et *est* renferme cependant le drame de la division ecclésiale. Bien que l'Église soit seulement une et subsiste en un seul sujet, des réalités ecclésiales existent en dehors de ce sujet : de véritables église locales et diverses communautés ecclésiales. Puisque le péché est une contradiction, on ne peut pas, en dernière analyse, pleinement résoudre d'un point de vue logique cette différence entre *subsistit* et *est.* Dans le paradoxe de la différence entre singularité et concrétisation de l'Église, d'une part, et existence d'une réalité ecclésiale en dehors de l'unique sujet, d'autre part, se reflète le caractère contradictoire du péché humain, la contradiction de la division. Cette division est quelque chose de totalement différent de la dialectique relativiste [...] dans laquelle la division des chrétiens perd son aspect douloureux et, en réalité, n'est pas une fracture mais seulement la manifestation des multiples variations sur un thème unique, dans lesquelles les variations ont raison, d'une certaine manière, et n'ont pas raison[1].

En réalité, le péché introduit la contradiction dans la volonté seulement, laquelle se révolte contre les principes – ici le principe d'unité : «Tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise» (Mt 16, 18) –. Mais le principe demeure intouché, sans nulle contradiction interne. C'est le négateur impénitent du principe de non contradiction qui introduit la contradiction dans l'intelligence et dans les principes ; le péché n'y est pour rien, sinon le péché contre l'intelligence des premiers principes.

La vérité est que les Églises et communautés séparées n'ont aucune «nature ecclésiale», puisqu'il leur manque soit la communion hiérarchique avec le pontife romain, soit la communion dans la foi catholique. La notion de communion invoquée par Joseph Ratzinger est à ce regard tout à fait inadéquate. Commentant ce que dit saint Jean sur la communion de charité par le Christ avec le Père (1 Jn 1, 3-4), le cardinal dit :

> Ici apparaît en tout premier plan le point de départ de la «communion» : la rencontre avec le Fils de Dieu, Jésus-Christ qui, par l'annonce de l'Eglise, vient parmi les hommes. Ainsi, naît la communion des hommes entre eux, et celle-ci à son tour se fonde sur la communion au Dieu un et trine. On accède à la communion avec Dieu par l'intermédiaire de cette réalisation de la communion de Dieu avec l'homme, qui est le Christ en personne ; la rencontre du Christ crée une communion avec lui-même et donc avec le Père, dans l'Esprit Saint[2].

La notion nouvelle de communion comme «rencontre» proposée par Joseph Ratzinger est à l'évidence tributaire du personnalisme de Martin Buber, pour qui la relation intersubjective «Je-Tu» livre la vérité ultime sur l'humain et ouvre sur la véritable relation entre l'homme et Dieu, le Tu éternel. Christianisée par Joseph Ratzinger, cette communion-rencontre est-elle la communion de charité ? On ne le sait. Elle n'est en tout cas ni la communion de foi, ni la communion hiérarchique, lesquelles sont pourtant les deux composantes essentielles de l'Eglise.

CHAPITRE 7 - LE PERSONNALISME POLITIQUE ET SOCIAL

Si, de l'Église, nous passons à la cité, nous allons voir la désagrégation que cause le personnalisme, dans la société politique d'abord, et dans la vie sociale ensuite.

PERSONNALISME ET SOCIÉTÉ POLITIQUE

Selon la théorie qui considère la personne comme un tissu de relations, comme la société elle-même est relation, il s'ensuit que la personne serait sa propre fin à elle-même dans la société, elle serait la fin de la société ; le bien de la personne-communion s'identifierait au bien de la cité politique.

Selon la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, en revanche, le bien de la personne ne constitue pas le bien commun de la cité : ce bien commun est *un bien surajouté* qui vient faire atteindre à la personne une perfection surajoutée. A ce bien commun, la personne doit s'ordonner comme à sa fin temporelle, comme la puissance est ordonnée à l'acte. Cette conception classique permet de justifier que la personne doive parfois sacrifier ses biens – et même sa vie – au bien commun de la cité. En bref, la personne trouve sa perfection temporelle en s'ordonnant à la fin de la communauté politique.

La conception personnaliste prive la société politique d'une finalité propre qui transcende le bien de ses membres que sont les personnes. Tout le magistère postconciliaire, ou ce qui en tient lieu, fera du bien commun la collection des droits de la personne, des droits «dont on n'a pas encore le catalogue complet et qui paraissent parfois contradictoires», avoue Joseph Ratzinger[3].

Le philosophe thomiste, puis personnaliste, Jacques Maritain (1882-1973) est venu au secours de cette théorie en distinguant deux choses dans l'homme. D'une part, il y aurait l'individu, ordonné à la communauté politique comme à sa fin, comme la partie est pour le tout, Et d'autre part, il y a la personne qui transcende la cité et qui n'est pas pure partie de ce tout.

En réalité, cette distinction est spécieuse : elle n'est vraie que dans l'ordre surnaturel, où la personne est surélevée par la grâce sanctifiante au-dessus de la nature ; mais elle est fausse dans l'ordre naturel, où la personne n'est que l'individu d'une nature raisonnable, faisant partie d'un tout de natures raisonnables et par conséquent ordonné à ce tout comme la partie à son tout. C'est pourtant bien simple, il s'agit simplement d'appliquer le principe de totalité : la partie est pour le tout. On module bien sûr ce principe, du fait que la cité n'est pas un tout substantiel mais un tout d'ordre entre des substances, mais cette modulation ne supprime pas la nécessaire et naturelle ordination de la personne à la cité, dans l'ordre temporel, comme à sa fin.

---

[1] J. RATZINGER, «Conférence sur l'ecclésiologie», DC 2223 (2000), p. 311.
[2] J. RATZINGER, «Conférence sur l'ecclésiologie», DC 2223 (2000), p. 305.
[3] J. RATZINGER, «Conférence à Subiaco», 1er avril 2005, DC hors série, an 2005, p. 121.

Donc, la définition de la personne comme tissu de relations, en abandonnant la définition de Boèce, conduit à la négation de la cause finale de la société politique. On retrouve dans la politique conciliaire la même lacune de la cause finale que l'on trouve, en éthique individuelle, chez Kant et toute la philosophie des *Lumières.*

LE PERSONNALISME APPLIQUÉ AU MARIAGE ET À LA CHASTETÉ

Une dernière application du personnalisme sera faite par le Concile au mariage et à la chasteté.

Considérons d'abord la sexualité et la vertu de chasteté. Le nouveau «catéchisme de l'Église catholique» patronné par le cardinal Ratzinger fait de la chasteté «l'intégration réussie de la sexualité dans la personne», c'est-à-dire «dans la relation de personne à personne dans le don mutuel entier [...] de l'homme et de la femme»[1], sans référence à la fin propre et première de la sexualité, qui est la procréation, ni référence au péché et à la concupiscence.

La disparition de la fin entraîne l'ignorance de la nature des choses. Ainsi, est passée sous silence la nature du désir charnel *(appetitus venereus),* dont saint Thomas dit qu'«il nous est spécialement connaturel puisqu'il est ordonné à la conservation de la nature [...] et donc, si on le nourrit, il va croître au plus haut point [...] et donc il aura au plus haut point besoin d'être réfréné»[2] (*castigatus,* châtié, d'où le nom de chasteté).

La tendance à faire abstraction de la cause finale et de la nature des choses est la constante du personnalisme et des philosophies issues de Kant. L'itinéraire intellectuel de Joseph Ratzinger est marqué par cet agnosticisme,

La vérité, la voici : Dieu, auteur et rédempteur de la nature humaine, est le législateur de la société conjugale. C'est lui qui a voulu le mariage fécond, pour la propagation du genre humain : «croissez et multipliez-vous», a-t-il commandé au premier couple humain (Gn 1, 28). La morale du mariage est dominée par cette fin : la procréation. Le code de Droit canon traditionnel statue que «la fin primaire du mariage est la procréation et l'éducation des enfants» et que «la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence» (canon 1013). La contraception et la stérilisation sont immorales parce qu'elles détournent l'acte conjugal de sa fin, de même que la continence périodique sans raison grave, qui détourne l'état conjugal de sa fin. Or, le personnalisme vient corrompre de subjectivisme ces principes objectifs.

> [Selon le Concile, la procréation - ou le refus de procréer -] doit être déterminé par des critères objectifs [très bien] tirés de la nature de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme ; chose impossible si la chasteté conjugale n'est pas pratiquée d'un cœur loyal[3].

A première vue, ce texte flétrit le subjectivisme et en appelle à l'objectivité. En réalité, c'est le contraire. La «nature de la personne» (barbarisme) n'est-elle pas l'intellectualité de la nature humaine, capable de proportionner ses actes à la raison de bien ? Ou est-ce l'individualité de la personne [qui lui est commune aux bêtes], et qui fonderait son autonomie morale (E. Kant ; Marc Sangnier et le Sillon)[4] ? Ou bien est-ce la relation intersubjective du dialogue «Je-Tu» (Martin Buber), ou la relation interpersonnelle amoureuse, laquelle est «l'élan désintéressé vers une personne comme telle» (Max Scheler) ? Selon cette philosophie des valeurs, l'amour «possède en lui-même sa propre finalité»[5]. *L'ordre objectif des êtres et des fins,* selon l'expression de Pie XII, n'est pas pris en compte.

> Si la nature, dit Pie XII, avait eu en vue exclusivement, ou du moins en premier lieu, un don et une possession réciproques des époux dans la joie et dans l'amour, et si elle avait réglé cet acte uniquement pour rendre la plus heureuse possible leur expérience personnelle, et non dans le but de les stimuler au service de la vie, le Créateur aurait adopté un autre plan dans la formation et la constitution de l'acte naturel. Or, cet acte est au contraire tout subordonné et ordonné à cette grande loi de la génération et de l'éducation de l'enfant, «*generatio et educatio prolis*», c'est-à-dire à l'accomplissement de la fin première du mariage, origine et source de la vie[6].

Or, reniant Pie XII et l'ordre naturel, le nouveau code de Droit canon place «le bien des époux» avant «la procréation et l'éducation des enfants» (canon 1055). Cette interversion des fins du mariage est la porte ouverte à l'union libre et au *pacs,* à la contraception et à l'avortement. Imbu du personnalisme relationnel sous-jacent, un professeur René Frydman envisage l'embryon humain «comme un être en devenir qui prend un statut de personne lorsqu'il entre dans un projet de couple»[7]. Si donc la mère ne se sent pas une relation avec l'enfant qu'elle porte en elle, celui-ci n'est pas une personne et et peut être éliminé.

Joseph Ratzinger n'a-t-il pas enseigné pour sa part - certes sans nulle visée abortive, mais le principe est posé là - qu'«un être [...] qui ne serait ni origine ni terme de relation ne saurait être une personne» ? (Voir ci-dessus, p. 58).

La prétendue civilisation de l'amour est une civilisation de mort. Le Christ Roi, législateur de la nature, étant rejeté, la chrétienté court à l'extinction physique. Voilà l'ultime aboutissement du personnalisme.

CHAPITRE 8 - LE CHRIST ROI REVU PAR LE PERSONNALISME

La royauté politique de Jésus est la conséquence de sa divinité. Si cet homme, Jésus-Christ, est Dieu, alors il est roi. Non seulement l'Église lui est soumise comme à son chef dont elle reçoit toute l'influence spirituelle, mais la société civile elle-même, dans l'ordre temporel qui est le sien, doit être soumise à son gouvernement. Certes, le Christ n'exerce pas lui-

---

[1] *Catéchisme de l'Église catholique,* Mame/Plon, 1992, n° 2337.
[2] II-II, q. 151, a. 2, ad 2.
[3] *Gaudium et spes,* n. 51, *3 ;* JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio,* n° 32.
[4] Voir saint Pie X, lettre *Notre charge apostolique*, n° 25.
[5] Père Marie-Dominique Philippe, *Au cœur de l'amour*, Jubilé, 1998, p. 115.
[6] Pie XII, *Allocution aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, Utz-Groner-Savignat, n° 1160. EPS-Mariage, n° 646.
[7] R. Frydman, *Dieu, la médecine et l'embryon*, éd. Odile Jacob, 2003.

même directement ce gouvernement temporel, il le laisse à ses détenteurs qui l'exercent en son nom (Pie XI, encyclique *Quas primas,* 11 décembre 1925).

IMPLICATIONS POLITIQUES DE LA FIN ULTIME DE L'HOMME

Or, toutes les choses humaines, spirituelles comme temporelles, sont ordonnées à une seule et unique fin ultime, la béatitude éternelle, encore appelée, à cause du péché, le salut éternel. Et le Christ s'est précisément incarné et a souffert sa passion pour mener les hommes à cette fin ultime.

Il découle de l'unicité de la fin ultime que la société civile, ou cité, est voulue par Dieu, non seulement pour assurer aux hommes d'ici-bas «la vie bonne selon la vertu» (Aristote), mais «pour que, par cette vie vertueuse, ils parviennent à la jouissance de Dieu»[1]. Il s'ensuit que le bien commun temporel, fin propre de l'Etat, doit être ordonné à la fin ultime de l'homme, la béatitude éternelle. Cette ordination est seulement indirecte parce que les moyens temporels ne sont pas proportionnés à obtenir un effet surnaturel. De cette ordination découle le devoir de l'État «de procurer [dans son ordre temporel] la vie bonne de la multitude, selon qu'il le faut pour lui faire obtenir la béatitude céleste ; c'est-à-dire qu'il doit prescrire ce qui y conduit et, dans la mesure du possible, interdire ce qui y est contraire»[2]. En cela consiste la fonction ministérielle de l'Etat envers l'Eglise, puisque la béatitude céleste, ou salut des âmes, est la fin propre de l'Eglise.

Même si l'application de ces principes dépend des conditions historiques des sociétés, soit unanimement chrétiennes, soit religieusement plurielles, soit laïcisées, soit non chrétiennes, les principes demeurent. Ils sont en particulier le fondement de deux sentences de Pie IX. La première, dans son encyclique *Quanta cura,* attribue à l'Etat bien constitué l'office de réprimer «les violateurs de la religion catholique»[3]. La seconde, dans le *Syllabus,* ne reconnaît pas aux immigrés en pays chrétien le droit d'exercer librement leur culte dissident (DS 2978). Ces sentences supposent un état de chrétienté, elles sont conditionnées par cet état, mais les principes qui les fondent sont intemporels et demeurent.

Que va faire le concile Vatican II ? - Le Christ Roi va être purifié lui aussi dans une vision historiste et personnaliste. Ce n'est plus l'existentialisme, c'est le personnalisme français, avec Emmanuel Mounier (1905-1950) et Jacques Maritain (1882-1973), tous deux catholiques.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE PURIFIÉE À L'AIDE D'EMMANUEL MOUNIER

Une première révision, postulée par le progrès philosophique, affecte la personne humaine ; puis une seconde, postulée par le sens de l'histoire, va affecter l'Etat, dans les rapports que la personne et l'Etat ont avec la religion. Considérons d'abord la personne.

- *Thèse.* Félicité de Lamennais (1782-1864) fut condamné en 1832 par l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, pour avoir soutenu qu'il fallait reconnaître à chacun la liberté de conscience et d'opinions, pour l'avantage de la religion, et qu'il fallait séparer l'Eglise de l'Etat (Dz 1613-1615). Dans cette liberté de conscience était incluse la liberté du culte d'un chacun.

- *Antithèse.* Il a manqué à Lamennais l'outil nécessaire pour introduire la liberté des cultes «en christianisme»[4]. Grégoire XVI, attribuant une «source putride d'indifférentisme» à cette liberté, n'a pas su voir la racine chrétienne de cette même liberté. Cet outil, qui va purifier la liberté religieuse de tout relent d'indifférentisme, est procuré par Emmanuel Mounier (1905-1950) : c'est la dignité de la personne humaine.

La liberté des cultes, dira Vatican II, est une des «valeurs les plus prisées par nos contemporains» ; «procédant du génie humain qui est un don de Dieu, elle est fort bonne». Il n'est que de «la relier à sa source divine» ; mais, «atteinte par la corruption du genre humain, elle a été détournée de l'ordre requis ; elle a donc besoin d'être corrigée» *(Gaudium et spes,* n° 11, § 2).

Joseph Ratzinger reprend cette synthèse vingt ans plus tard : la liberté religieuse est une des «valeurs les mieux éprouvées de deux siècles de culture libérale»[5] ; elle peut être aujourd'hui «épurée et corrigée» (Congar et Ratzinger), si, si, au lieu de la faire reposer sur le sable mouvant de la liberté de conscience, fondée sur l'indifférence religieuse, on la fait se fonder sur le roc solide de «la nature de la personne» (Jean-Paul II, *Veritatis splendor, 6* août 1993, n° 50). Selon Mounier, la personne se constitue par son agir libre et responsable «en vertu de ses propres options». Selon Maritain, la dignité de la personne exige «sa liberté d'exultation à ses risques et périls».

- *Synthèse.* Le résultat de cette correction est la liberté religieuse proclamée par Vatican II (déclaration *Dignitatis humanæ,* n° 2). La personne qui, en matière religieuse, «agit selon la conscience de son devoir» ou qui, dans l'exercice de son culte religieux, est censée être en recherche de la vérité - même si elle n'y est pas de fait -, est digne de respect et elle a par conséquent droit à la liberté de l'exercice de son culte. Cette synthèse est le produit d'un double processus : purification de la condamnation passée, celle portée par Grégoire XVI et Pie IX, et assimilation de la thèse philosophique présente, celle du personnalisme des années 1950. Ce procédé double de purification-assimilation est la méthode même de l'herméneutique, de Dilthey à Gadamer.

Il est pourtant évident qu'au critère objectif de la vérité du Christ, le Concile a substitué le critère subjectif de la «vérité de l'homme». C'est Jean-Paul II qui précise ce critère dans *Veritatis splendor,* n° 40. Il fait référence *à Gaudium et spes,* n° 41, qui parle de la «vérité essentielle de l'homme» (§ 1), et qui dit que «l'Evangile [...] respecte scrupuleusement la dignité de la conscience et son libre choix» (§ 2). Finalement, le sable mouvant de la conscience demeure le fondement.

---

[1] Saint Thomas d'Aquin, *De Regno*, l. 1, ch. 14.
[2] Saint THOMAS D'AQUIN, *De Regno,* l. 1, ch. 15.
[3] Dz 1689. Ce passage a été supprimé dans les éditions postérieures du Denzinger.
[4] Voir Yves CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église,* Paris, Cerf, 1950, p. 344.
[5] J. RATZINGER, «Pourquoi la foi est en crise», entretien avec Vittorio Messori, *Jesus,* novembre 1984.

LA CIVILISATION LAÏQUE VITALEMENT CHRÉTIENNE DE JACQUES MARITAIN

Si nous considérons maintenant l'État dans ses rapports avec la religion, le même processus s'applique, grâce à l'idée de «cieux historiques» du philosophe Jacques Maritain (1882-1973), apôtre d'une «nouvelle chrétienté» qui serait «l'analogue» moderne de la chrétienté médiévale.

- La chrétienté médiévale était caractérisée par le maximum de contrainte au service d'un ordre social théocratique, par une application univoque des principes aux dépens de la personne, une application qui a duré quinze siècles, de Constantin à Robespierre.

- A cet idéal historique dépassé doit succéder aujourd'hui une «nouvelle chrétienté», qui sera analogiquement une chrétienté, compte tenu des circonstances nouvelles. Cette chrétienté sera caractérisée par le maximum de liberté au service de la personne et de sa «liberté d'exultation». C'est le seul «idéal historique concret» de notre époque moderne[1].

- La parenté de pensée avec Drey et Dilthey est frappante. - On suppose en outre que, tout comme le philosophe, l'Etat est devenu agnostique : il ne constitue pas une instance capable de reconnaître la divinité de Jésus-Christ[2].

- Il s'ensuit que le règne social du Christ ne peut, ne doit plus être ce qu'il a été. Il doit être maintenant «une société laïque d'inspiration chrétienne» (Maritain). Ce sera une laïcité ouverte, voire positive, animée spirituellement par «les valeurs éthiques des religions» (Vatican II, *Dignitatis humanæ*, n. 4 ; Benoît XVI, 22 décembre 2005). En un monde religieusement pluriel, la dignité de la personne paraissait déjà à Mounier « la seule base adaptée au large rassemblement des bonnes volontés»[3].

RÉFUTATIONS SOPHISTIQUES

En adoptant ce personnalisme politique, l'Église conciliaire adopte l'idéologie maçonnique et renonce à prêcher le Christ, roi des nations. L'homme prend la place de Dieu. Mais il vaut la peine d'examiner l'argumentation de Benoît XVI.

- La séparation de l'Église et de l'État paraît à Benoît XVI «la reprise à nouveau du patrimoine plus profond de l'Église» (Discours du 22 décembre 2005). – Réponse : le patrimoine le plus profond de l'Église est la soumission de l'Etat au Christ Roi.

- «En priant pour les empereurs mais en refusant de les adorer, l'Église a rejeté clairement la religion d'État » *(Ibid.).* – Réponse : elle a rejeté la *fausse* religion d'État !

- «Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour leur foi dans le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ, et précisément ainsi ils sont morts pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer leur foi» (*Ibid*.) - Réponse : ils sont morts pour la liberté de la *vraie* foi et *contre* la liberté de conscience ! Le patrimoine authentique de l'Église n'est pas «la liberté», mais la *vérité* de Jésus-Christ et de l'Eglise.

- «Il faut considérer la liberté de religion [...] comme une conséquence intrinsèque de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur, mais qui doit être adoptée par l'homme uniquement à travers le processus de conviction» *(Ibid.)* – Réponse : certes la foi ne doit pas être imposée à une personne ayant atteint l'âge de raison (car le baptême des enfants est une coutume légitime et louable), toutefois, il y a une bonne contrainte, celle qui protège la foi catholique contre la contagion de l'erreur et qui préserve l'unité de la cité chrétienne dans la paisible communion en cette foi, communion qui est la source de la vraie paix temporelle[4].

- « L'État moderne accorde une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante entre les citoyens et de leur liberté d'exercer leur religion» *(ibid.).* Ce type d'État moderne, offert par «la révolution américaine» et par l'inspiration des *Lumières,* se fonderait sur la séparation des deux pouvoirs, spirituel (de l'Église) et temporel (de l'Etat), selon les paroles du Christ : «Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt 23, 21). – Réponse : il ne faut pourtant pas oublier ce que César doit à Dieu ! La distinction des deux pouvoirs n'implique pas logiquement leur séparation, mais bien leur subordination : ce que César doit au Christ, et non pas à Allah ni à Bouddha. Sinon, autant déduire de la distinction de l'âme et du corps leur séparation, et ce sera la mort. Qu'il doive y avoir une implication légale de la vérité du Christ et de son Eglise, c'est l'enseignement constant des papes, de Léon XIII par exemple dans son encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885 :

> Les chefs d'État doivent tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire les lois, et de ne rien statuer ni décider qui soit contraire à son intégrité[5].

Puis, Léon XIII précise que par religion il entend «la vraie religion». Enfin il expose la doctrine de la tolérance : les fausses religions sont un mal qu'on peut tolérer «en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher»[6], au besoin en accordant un droit civil à leur culte, mais sans jamais leur reconnaître un droit naturel[7]. Car ce serait renier la divinité de

---

[1] Voir J. MARITAIN, *Humanisme intégral,* Paris, Aubier, 1936, p. 134-135.

[2] Voir la relation au Concile de Mgr Emil De Smedt en date du 28 mai 1965 ; et l'entretien du cardinal Ratzinger avec Mgr Marcel Lefebvre en date du 14 juillet 1987 (voir Mgr Bernard TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre,* Étampes, Clovis, 2002, p. 576).

[3] Voir F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie,* Desclée, 1966, n° 657, p. 1091.

[4] Voir le schéma du cardinal Ottaviani au concile Vatican II sur les relations entre l'Église et l'État (analysé dans *Le Sel de la terre* 39, hiver 2001-2002, p. 74 et sq., notamment p. 93).

[5] EPS-PIN, n° 131-132.

[6] EPS-PIN, n° 154 ; Dz. 1873.

[7] LEON XIII, encyclique *Libertas,* 20 juin 1888, Dz 1932.

Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le droit conciliaire de la personne à la liberté religieuse est donc un manque de foi. En soutenant ce droit, Benoît XVI manque de foi.

CHAPITRE 9 - LA FOI PERSONNALISTE DE BENOÎT XVI

Comment expliquer ce manque de foi ? Voilà un théologien, un cardinal, un pape, qui se désintéresse de la réalité de l'incarnation, qui pratique l'«époché» sur la matérialité de la rédemption et qui dénie la royauté à Notre-Seigneur Jésus-Christ. - C'est qu'il a une foi personnaliste. Je vais tenter de le démontrer.

LA FOI, RENCONTRE, PRÉSENCE ET AMOUR

Jamais vous ne trouvez, lorsque Joseph Ratzinger parle de la foi, de mention ni de l'objet de la foi (les vérités révélées) ni du motif de la foi (l'autorité de Dieu souverainement véracé). Cela n'est pas nié, mais ce n'est jamais évoqué. Au lieu de cela, vous trouvez le choc initial, la rencontre, la relation interpersonnelle avec Jésus et le sens que cette rencontre donne à la vie. Rien de cela n'est faux, mais ce n'est pas la foi, c'est une vue personnaliste de la foi.

Le théologien de Tübingen commente ainsi «je crois [...] en Jésus-Christ» :

> La foi chrétienne est une rencontre avec l'homme Jésus, et elle découvre dans une telle rencontre que le sens du monde est une personne. Jésus est le témoin de Dieu, mieux : il est la présence de l'éternel lui-même dans ce monde. Dans sa vie et par la donation totale de lui-même pour les hommes, le sens de la vie se révèle comme une présence, sous la forme de l'amour, qui m'aime moi aussi et qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue[1].

Rencontre, présence, amour..., ce n'est pas la foi, et cela occulte l'objet de la foi.

Dans notre *Credo,* écrit Joseph Ratzinger, la formule centrale ne dit pas : «je crois à quelque chose», mais «je crois en Toi». - L'affirmation est vraie, nous croyons en Jésus-Christ, personne vivante (encore faut-il croire en sa divinité) ; mais la négation («je ne crois pas en quelque chose») n'est-elle pas hérétique ? Car elle nie l'objet de la foi, les articles de foi, les douze articles du symbole des Apôtres.

Devenu préfet de la sacrée congrégation pour la Doctrine de la foi, Joseph Ratzinger décrit ainsi le catholicisme :

> Il s'agit d'entrer dans une structure de vie, et cela englobe le plan de notre vie dans sa totalité. Voilà pourquoi, je crois, on ne peut jamais l'exprimer avec des mots. Naturellement, on peut désigner des point essentiels[2].

Et la foi, c'est croire en un événement, mais guère à un contenu conceptuel :

> L'essentiel pour devenir chrétien, dit-il, c'est de croire en cet événement : Dieu est entré dans le monde, et il a agi, c'est donc une action, une réalité, non seulement une configuration d'idées[3].

Un aîné et ami de Benoît XVI a fourni ce témoignage très réaliste sur l'anti-conceptualisme de Joseph Ratzinger :

> Ratzinger a toujours été fâché contre cette impulsion qui pousse à considérer la vérité comme un objet qu'on possède et qu'il faut défendre. Il ne se sentait pas à son aise avec les définitions néo-scolastiques, qui lui apparaissaient comme des barrières : ce qui est contenu dans la définition serait la vérité et ce qui est en dehors ne serait qu'erreur. [...] La vérité est un *Toi* qui aime le premier. Selon lui, on ne connaît pas Dieu parce qu'il est un *summum bonum* que l'on réussit à saisir et à démontrer par des formules exactes, mais parce qu'il est un *Toi* qui vient à la rencontre et qui se fait reconnaître[4].

Cette foi sans vérités de foi, sans dogmes, ou du moins qui les déprécie, est la réduction personnaliste de ce qu'a été la foi d'enfant de Joseph Ratzinger. Sa foi est devenue, à la manière de Max Scheler et de Martin Buber, la rencontre avec le «Tu» du Christ. Sa foi est aussi, une «décision fondamentale de percevoir Dieu et de l'accueillir», comme chez Gabriel Marcel, pour qui la foi est un événement strictement personnel et en ce sens incommunicable.

La foi catholique est ainsi mise de côté. La foi, adhésion ferme de l'intelligence à des vérités révélées, est passée sous silence. L'autorité de Dieu qui révèle est fatalement remplacée par l'expérience religieuse d'un chacun.

EXPÉRIMENTATION PHILOSOPHIQUE ET EXPÉRIENCE MYSTIQUE

La foi-rencontre, du reste, est-elle l'expérience mystique ? «Dieu existe, je l'ai rencontré», titrait André Frossard pour narrer sa conversion à la foi chrétienne, grâce indéniablement authentique. Mais s'appuyer essentiellement sur le sentiment d'une rencontre ou sur l'impression d'une interpellation, cela peut conduire à l'illusion. La vraie mystique se passe d'émotions : le mystère de l'incarnation s'est accompli en la Vierge Marie sans qu'elle en ressentît quoi que ce soit ; tout s'est fait dans la foi pure.

La saveur du Christ que communiquent les dons de sagesse et d'intelligence n'est pas perceptible aux sens : or, elle se fonde sur la vraie foi et corrobore la vraie foi. Quelles que soient les richesses que les grâces mystiques donnent à la foi, il faut bien réaffirmer ce qu'enseigne le père Marin Sola :

> L'unique source objective de toute connaissance surnaturelle, c'est la vérité de foi : «*Accedentem ad Deum oportet credere* (celui qui veut accéder à Dieu, il faut qu'il croie)», dit saint Paul (He 11, 6). De là naît la dépendance essentielle et la subordination de la théologie spéculative ou de la théologie mystique à l'égard du dépôt révélé et de l'autorité de l'Église. Par la voie intuitive des dons du Saint-Esprit, la théologie mystique peut saisir *plus vite ou plus* de vérités, mais elle ne peut pas en atteindre davantage que n'en a toujours contenu implicitement le

---

[1] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 36-37.
[2] J. RATZINGER, *Le Sel de la terre,* 2e éd., Flammarion, 2005, p. 19.
[3] J. RATZINGER, *Le Sel de la terre,* 2e éd., Flammarion, 2005, p. 21.
[4] Alfred LAPPLE, «Témoignage», dans *30 Jours,* 24e année, 2006, n° 1-2, p. 60.

dépôt révélé[1].

Ceci acquis, il faut dire que la foi qui veut «expérimenter sur Dieu» en concepts de la philosophie soit existentialiste soit personnaliste n'a rien à voir avec la mystique ni avec la théologie mystique ! Car une chose est la profondeur du mystère, devant laquelle s'arrête admirativement le mystique, autre chose est l'intensité d'émotion à laquelle s'arrête l'idéaliste dans sa relation interpersonnelle avec le Christ.

Saint Pie X, dans *Pascendi,* avait pourtant souligné combien l'émotion et l'expérience sont plus propres à troubler la foi qu'à la fonder :

> Revenons, en effet, un moment, écrit-il aux évêques, à cette doctrine pernicieuse de l'agnosticisme. Toute issue étant fermée sur Dieu du côté de l'intelligence, les modernistes se font forts d'en ouvrir une autre du côté du sentiment et de l'action. Tentative vaine [...]. Ce que dit le sens commun, c'est que l'émotion et tout ce qui captive l'âme, loin de favoriser la découverte de la vérité, l'entravent [...]. Quant à l'expérience, qu'y ajoute-t-elle ? Absolument rien, sinon une certaine intensité qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. Or, ces deux choses ne font pas que le sentiment ne soit sentiment, elles ne lui ôtent pas son caractère, qui est de tromper si l'intelligence ne le guide ; au contraire, ce caractère, elles le confirment et l'aggravent, car plus le sentiment est intense, plus il est sentiment[2].

La différence entre le vrai croyant, mystique à ses heures, et le faux croyant, idéaliste multiforme, consiste en ceci : le mystique s'efface devant le mystère et se fait tout adorant ; l'idéaliste s'affirme comme le «je» corrélatif de «Tu», comme le sujet qui entre en interaction avec l'objet de sa foi. Le personnaliste s'affirme aussi comme un sujet qui entre en interrelation avec un autre sujet, le Tout-Autre. - Au contraire, le théologien contemplatif, et à la fois prédicateur ou enseignant, comme saint Thomas d'Aquin, «n'a pas pour but de faire confidence aux auditeurs des sentiments que suscite en l'âme du docteur la vérité contemplée, mais de livrer cette vérité»[3].

L'AUTORITÉ DIVINE REMPLACÉE PAR L'AUTORITÉ HUMAINE

Si, avec les philosophies issues de Kant, on admet que le sujet fait partie de l'objet, alors le croyant fait partie de la foi. Du même coup le motif formel de la foi (l'autorité divine révélante) fait place à l'expérience humaine, dépourvue d'autorité et source d'illusion. Voyez comme Benoît XVI, dans son encyclique *Spe salvi* du 30 novembre 2007, au n° 7, ne comprend plus la belle définition que saint Paul donne de la foi : «*Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium* (la foi est la substance des choses qu'on espère, la preuve des choses qui n'apparaissent pas» (He 11,1). Quelle est donc cette «*preuve* des choses invisibles», sinon l'autorité de Dieu qui révèle ces choses ? Et n'est-ce pas sur cette divine autorité seule, que repose la certitude du croyant ? Nous adhérons, dit le concile Vatican I, à la divine vérité «*propter auctoritatem Dei revelantis* (à cause de l'autorité de Dieu qui révèle)» (Dz 1789 et 1811). Or, il faut bien le constater, tout cela échappe à Benoît XVI.

Il est une tentation, dans les encycliques actuelles comme dans la prédication moderne, de présenter le message évangélique comme un témoignage personnel du prédicateur assorti de ses réactions personnelles. C'est une confusion. Seuls les Apôtres ont été des *témoins,* seuls ils ont témoigné de ce qu'ils avaient touché, vu et entendu. Ecoutez par exemple le témoignage de l'Apôtre saint Jean :

> Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie - car la vie a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée - ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Et nous vous écrivons ces choses afin que votre joie soit parfaite [1 In 1, 1-4].

Mais les successeurs des Apôtres : les évêques, et les prêtres qui les secondent dans la sainte prédication, ne sont pas des témoins des faits évangéliques, comme la résurrection ou l'ascension de Jésus-Christ ; ils sont de simples messagers, des *transmetteurs,* d'un dépôt sacré qu'ils ont reçu et qu'ils doivent livrer tel quel. La force de conviction de foi qu'ils mettront à proclamer le message divin est certes nécessaire pour mouvoir les passions et la volonté de leurs auditeurs, mais, pas plus que leur état d'âme dans sa relation intersubjective avec Dieu, elle n'affectera le contenu de ce divin message.

> Prenons garde, disait Mgr Marcel Lefebvre à des prêtres, d'avoir cette tendance, ce défaut de considérer la foi comme une science et de chercher à pénétrer les grands mystères de la foi par notre intelligence humaine, essayant de comprendre ces mystères comme ceux qui s'adonnent à la médecine ou à d'autres sciences humaines. Ce serait un grand obstacle, au lieu d'aider les âmes à croire. Car la foi consiste à adhérer à ces vérités à cause de l'autorité de Dieu qui nous les révèle, et non pas à cause de la science que nous pouvons en avoir[4].

Adhérer aux mystères de Dieu à cause des lumières de ma propre recherche, ou de la chaleur de ma relation interpersonnelle avec le Christ, du lien entre mon «je» et son «Tu», c'est acquérir du mystère une opinion, au lieu d'y adhérer très fermement de foi divine :

> Ceux qui s'adressent à l'Église pour demander la foi, dit Mgr Lefebvre aux prêtres, ont déjà cette conviction que la foi que vous devez leur donner vient de Dieu. Si donc ils se soumettent déjà à l'autorité de Dieu, ils ne demandent plus qu'une chose : qu'on leur apprenne ce que Dieu a dit. [...] Alors il faudra affirmer les vérités de foi. Les fi-

---

[1] Marin SOLA O.P., *L'Évolution homogène du dogme,* 2[e] éd., Fribourg (Suisse), Lib. Saint-Paul, t. 1, 1924, p. 375
[2] *Pascendi,* n° 54, Dz 2106.
[3] DTC, «Thomas d'Aquin» : voir le § sur l'*«objectivité de son enseignement doctoral».*
[4] Mgr LEFEBVRE, homélie à Jurançon, le 29 juillet 1979.

dèles attendent cela parce que, dans cette affirmation de la foi, c'est toute l'autorité de Dieu qui passe à travers vous. Ce n'est pas votre opinion gratuite. Ce n'est pas votre autorité que vous mettez en avant, c'est l'autorité de Dieu[1].

CHAPITRE 10 - UN SUPERMODERNISME SCEPTIQUE

Pour conclure, je dirais que nous avons aujourd'hui affaire à un modernisme rénové, perfectionné. Les modernistes considéraient les dogmes comme des productions de l'expérience religieuse, et comme de purs symboles servant à renouveler sans cesse cette expérience. Un siècle plus tard, on n'affirme plus la provenance immanente de tous les mystères divins. On les met simplement entre parenthèses pour en chercher seulement une signification vitale existentialiste ou personnaliste.

On ne nie pas les dogmes ni les décisions du magistère passé, mais on les revisite pour en avoir une «compréhension consciente» qui a manqué aux papes et aux docteurs passés, une compréhension *(Verstehen) purificatrice* du prétendu circonstanciel passé et *assimilatrice* du circonstanciel présent. On ne devient pas franchement athée ou hérétique, non ; simplement, grâce à l'outil de la philosophie moderne, on repense la Trinité réelle, on désincarne l'incarnation réelle, on sublime la rédemption réelle, on relativise le Christ Roi réel ; ne va-t-on pas remplacer le Dieu réel ?

UN ANTI-PROGRAMME INAUGURAL

Emmanuel Kant, imbu de son agnosticisme, écrivait en 1793 un ouvrage intitulé *La religion dans les limites de la simple raison,* dans lequel il considérait déjà les dogmes comme de purs symboles d'idées morales.

Cent ans après, à la suite des protestants libéraux Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et Adolf Harnack (1851-1930), c'était un prêtre catholique mais bientôt excommunié, Alfred Loisy (1857-1940), qui tenait les mêmes théories, dénoncées par saint Pie X en 1907 dans *Pascendi.*

Et puis cent ans après *Pascendi,* en 2007 ce sont des théologiens catholiques, dont l'un est devenu pape, qui, imbus de la philosophie de Kant et de celle des 19e et 20e siècles, de Hegel, Dilthey, Husserl, Heidegger, Scheler, Jaspers, Buber, Marcel, Mounier et Maritain, ont eu l'ambition de purifier, corriger, enrichir la doctrine de la foi et d'engendrer son progrès par sa relecture philosophique actualisée.

Au Moyen Age, saint Thomas d'Aquin avait heureusement résolu ce qui semblait alors une antinomie : effectuer la synthèse de la foi chrétienne et de la philosophie d'Aristote. Au 20e siècle, il revenait paraît-il au concile Vatican II et à ses théologiens de faire la synthèse de la foi et de la philosophie nouvelle. Serait-on aussi heureux avec la philosophie du «Je» (ou celle du «Je-Tu») que jadis avec la philosophie de l'être ? La philosophie de l'autocohérence ou celle de l'intersubjectivité seraient-elles aussi fécondes que celle de l'ordre des êtres et des fins ?

Ces théologiens, ou plutôt ces philosophes, ont effectué en partie ce processus de synthèse au Concile, et comme cela n'a pas été un succès - ils l'avouent - ils veulent en poursuivre sans repentance l'application. Benoît XVI en a fait à nouveau la théorie et en a proclamé encore le programme dans son discours du 22 décembre 2005.

Or, s'il est vrai, comme l'a écrit Joseph Ratzinger dans ses *Principes de la théologie,* que Vatican II, par *Gaudium et spes,* a énoncé «une sorte de contre-*Syllabus*» dans la mesure où ce texte conciliaire «représente une tentative de réconciliation officielle de l'Eglise avec le monde tel qu'il était devenu depuis 1789»[2], alors il est vrai que le discours du 22 décembre 2005, qui fait la théorie de la réconciliation et de la mutuelle fécondation de la foi révélée avec la raison agnostique, est l'anti-programme de la quasi-encyclique inaugurale du pape Benoît XVI.

Ce faisant, les avocats d'un tel anti-programme désincarnent, décrucifient et découronnent Jésus-Christ avec plus de brio que Kant et que Loisy. Mais leur foi subjective est «aux prises avec les flots du doute» dont parle Joseph Ratzinger dans son ouvrage *Foi chrétienne*[3].

UN SCEPTICISME RÉSIGNÉ ET DÉMORALISANT

Cette foi croit rencontrer Dieu au lieu de croire simplement en lui. Cette foi croit entrer en interaction avec Dieu au lieu d'adhérer simplement à son mystère. Cette foi se livre à son expérience sur Dieu, au lieu de se fier à l'autorité de Dieu qui révèle. Cette foi est fragilisée par ses raisons humaines.

Elle est aux prises avec le doute, car Joseph Ratzinger dit que le croyant, comme l'incroyant, est toujours menacé par le doute sur sa position : «Le croyant sera toujours menacé par l'incroyance et l'incroyant sera toujours menacé par la foi»[4].

A un monde sans Dieu, en péril de se perdre, un tel croyant peut-il encore proposer un salut éternel et, comme source de salut, le «Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ» ? Hélas, non ! Il ne peut plus proposer qu'un garant des valeurs et des normes puisées aux *Lumières* - que sont les Droits de l'homme -, un Dieu nominalement considéré comme la Raison créatrice de l'univers et conventionnellement appelé le dispensateur des Droits de l'homme.

Ce Dieu hypothétique est-il différent du Dieu idéel postulé, selon Emmanuel Kant, par l'éthique ? Un Dieu, comme l'avoue le même Kant, «dont on ne saurait affirmer qu'il existe en dehors de la pensée rationnelle de l'homme»[5].

C'est ce Dieu provisionnel des Droits de l'homme que l'Église devrait prêcher aux musulmans, selon le souhait émis

---

[1] Mgr LEFEBVRE, homélie à Jurançon.
[2] J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique,* Téqui, 1982, p. 426.
[3] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* Cerf, 2005, p. 11-12.
[4] J. RATZINGER, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* p. 11.
[5] Emmanuel KANT, *Opus postumum, Convolutum* VII.

par Benoît XVI de retour de Turquie, pour leur faire opérer l'aggiornamento de l'Islam grâce aux *Lumières,* au lieu de les convertir à «la vraie Lumière qui éclaire tout homme». (Sur ce vœu, je renvoie mon lecteur à ma postface.) Au fond, c'est la religion des *Lumières* qui conviendrait le mieux à l'humanité d'aujourd'hui.

Au temps des *Lumières,* on a cherché à établir des lois universelles valables même si Dieu n'existait pas ; aujourd'hui, conseille Joseph Ratzinger, il faudrait inverser ce mot d'ordre et dire :

> Même qui ne réussit pas à trouver la voie de l'acceptation de Dieu devrait chercher à vivre et à diriger sa vie comme si Dieu existait[1].

Voilà la solution sociale pour amener l'ordre dans le monde : «L'homme devrait chercher à vivre et à organiser sa vie comme si Dieu existait», non pas parce que Dieu existe et que Jésus-Christ est Dieu, non. C'est l'aboutissement ultime du modernisme. Le modernisme conduit au scepticisme, c'est-à-dire à des chrétiens qui ne sont plus sûrs de ce qu'ils croient; ils se contentent de conseiller : agissez comme si vous croyiez !

Il me semble que ce scepticisme n'est pas étranger au pessimisme que recèle une confidence de Joseph Ratzinger faite à Peter Seewald en 1996, et qui s'inspire de l'idéalisme conciliaire de l'Eglise conçue comme «le peuple messianique [...] qui garde souvent les apparences d'un petit troupeau» *(Lumen gentium,* n° 9 b), une Église «germe d'unité» et qui devrait être «comme le sacrement de l'unité du genre humain» *(Lumen gentium,* n°1 et 9 c):

> Peut-être devons-nous dire adieu à l'idée d'une Église rassemblant tous les peuples. Il est possible que nous soyons au seuil d'une nouvelle ère, constituée tout autrement, de l'histoire de l'Église, où le christianisme existera plutôt sous le signe du grain de sénevé, en petits groupes apparemment sans importance, mais qui vivent intensément pour lutter contre le mal et implanter le bien dans le monde ; qui ouvrent la porte à Dieu[2].

Au Concile, au sujet du schéma sur les missions, présenté en octobre 1965, le père Maurice Quéguiner, supérieur général de la société des missions étrangères de Paris, avait réagi à une telle opinion : «Il importe, disait-il, de repousser d'une manière explicite l'opinion de ceux qui condamnent l'Eglise à ne plus être qu'une petite entité minime dans le monde» (146e congrégation générale). C'était un homme de foi, un missionnaire.

FACE AU SCEPTICISME, LE REMÈDE SE TROUVE DANS SAINT THOMAS D'AQUIN

Le manque de foi dont souffre au contraire Benoît XVI, s'explique par son herméneutique. Sa relecture mutuelle de la foi par la raison idéaliste et de la raison par une foi moderniste n'est qu'une complicité.

Sa philosophie n'est plus l'instrument de la foi en quête d'intelligence, mais la partenaire de la foi, pour lui imposer ses lubies émotionnelles. Par son agnosticisme, ignorant la nature et ses finalités, elle remplace la nature par la personne et supprime les causes finale et efficiente, retournant en pleine barbarie.

Quant à sa foi, elle n'est qu'une relecture symbolique des dogmes selon les postulats de la sensibilité moderne. Ainsi, le Christ est plus un homme sublimé que Dieu incarné. Le péché n'offense pas Dieu et le pécheur n'a pas à se racheter. La rédemption, sans fin ni efficience définies, n'opère plus la justice envers Dieu. Dieu n'étant plus la fin ultime de la cité, le Christ Roi est une erreur historique à réparer par la démocratie et la laïcité. Tel est le résultat de l'herméneutique de Benoît XVI.

Un siècle auparavant, dans son encyclique inaugurale *E supremi apostolatus,* son prédécesseur saint Pie X décrivait «la maladie profonde qui travaille le genre humain» : «c'est, disait-il, à l'égard de Dieu, l'abandon et l'apostasie».

Mais «l'herméneutique du Concile et de Benoît XVI», comme je l'appelle par commodité, mène à quelque chose de bien plus grave que la simple perte de la foi, elle conduit à l'établissement d'une autre religion, faite d'une foi chancelante en Dieu et d'une foi rassurante en l'homme et en sa dignité inamissible et inviolable. L'homme prend la place de Dieu (2 Th 3, 3-17) dans le sanctuaire et hors du sanctuaire. Le mystère d'iniquité se développe au grand jour.

Dieu veut que nous nous opposions à cette désorientation diabolique. Armons-nous. Contre les révisions de l'herméneutique et les doutes de l'agnosticisme, munissons-nous du grand remède préventif.

Pour garder la foi stable et surnaturelle, «assentiment ferme de l'intelligence à la vérité divine reçue du dehors, sur l'autorité même de cette divine vérité», le grand remède protecteur c'est saint Thomas d'Aquin, de qui vient cette belle définition de la foi.

En effet, c'est parce que cette foi objective catholique concorde parfaitement avec la philosophie de l'être mise au point par saint Thomas d'Aquin, que le pape saint Pie X a prescrit aux futurs prêtres «l'étude de la philosophie que nous a léguée le Docteur Angélique» (Saint Pie X, motu proprio *Doctoris angelici,* 29 juin 1914).

Face à l'impiété de ceux qui prétendent, par l'herméneutique, «dégager des couches sclérosées du passé le patrimoine plus profond de l'Église», reprenons à notre compte le mot d'ordre du vénérable Claude François Poullart des Places, dont nous sommes héritiers par l'intermédiaire du vénéré père Henri Le Floch et de S. Exc. Mgr Marcel Lefebvre :

> Un clerc pieux, sans science, a un zèle aveugle ; un clerc savant, sans piété, est exposé à devenir hérétique et rebelle à l'Eglise.

Allions en nous la piété (le respect de la Tradition de l'Église) à la science (la théologie thomiste), afin de n'être ni avgles ni rebelles. Que nous y aide la Vierge Marie, Immaculée dans sa foi :

> Elle est le bouclier de la foi, le pilier de l'ordre surnaturel. - Elle n'est ni libérale, ni moderniste, ni oecuméniste. Elle est allergique à toutes les erreurs et à plus forte raison aux hérésies et à l'apostasie[3].

C'est aussi une question de goût : à la fureur sceptique, nous préférons la ferveur thomiste.

---

[1] J. RATZINGER, «L'Europe dans la crise des cultures», conférence à Subiaco du 1er avril 2005 (juste avant d'être élu pape), Sienne, Cantagalli, 2005.
[2] J. RATZINGER, *Le Sel de* la *terre,* Flammarion-Cerf, 1997, p. 16.
[3] Mgr Marcel LEFEBVRE, Conférence à Mortain, 1947 ; *Itinéraire spirituel,* Écône, 1990.

ÉPILOGUE - HERMÉNEUTIQUE DES FINS DERNIÈRES

Quarante ans séparent *Foi chrétienne* de Joseph Ratzinger et *Spe salvi* de Benoît XVI (encyclique du 30 novembre 2007). Le pontife théologien a-t-il rétracté ses opinions passées ? A-t-il changé de méthode ?

RÉTRACTATIONS

Oui, Benoît XVI semble avoir changé son opinion sur la rédemption et sur la passion du Christ :

> L'homme a pour Dieu une valeur si grande que Lui-même s'est fait homme pour pouvoir compatir avec l'homme de manière très réelle, dans la chair et le sang, comme cela nous est montré dans le récit de la passion de Jésus. *[Spe salvi,* n° 39.]
>
> Cette souillure (du péché) a déjà été consumée dans la passion du Christ. *[Spe salvi n°* 47.]

Si «l'Orient ignore la souffrance purificatrice et expiatrice des âmes dans l'au-delà» (n° 48), comme le dit Benoît XVI, cela signifierait que pour lui, l'Occident ne l'ignore pas tout à fait.

Mais, hélas, l'offrande des peines quotidiennes, qu'il recommande dans *Spe salvi,* est vue par lui plus comme une compassion que comme une expiation proprement dite, laquelle aurait un aspect «malsain» :

> La pensée de pouvoir offrir les petites peines du quotidien [..], leur attribuant un sens, était une forme de dévotion, peut-être moins pratiquée aujourd'hui, mais encore très répandue il n'y a pas si longtemps. Dans cette dévotion, il y avait certainement des choses exagérées et peut-être aussi malsaines, mais il faut se demander si quelque chose d'essentiel qui pourrait être une aide n'y était pas contenu de quelque manière. Que veut dire «offrir» ? Ces personnes étaient convaincues de pouvoir insérer dans la grande compassion du Christ leurs petites peines, qui entraient ainsi dans le trésor de compassion dont le genre humain a besoin (et) [...] de contribuer à l'économie du bien, de l'amour entre les hommes. Peut-être pourrions-nous nous demander vraiment si une telle chose ne pourrait pas redevenir une perspective judicieuse pour nous aussi. [*Spe salvi,* n° 40.]

La timidité de ce «peut-être» et la nostalgie marquée par ces imparfaits répétés ne font que renforcer l'évidence du changement de religion : l'offrande des peines n'est plus ni réparatrice ni expiatrice, car cela était exagéré et malsain ; elle est seulement un souci de compassion, un esprit de solidarité, c'est-à-dire de partage fraternel des souffrances des hommes, dont l'humanité a besoin pour sortir de la solitude du manque d'amour. C'est à ce titre seul de la solidarité que la nouvelle religion «pourrait peut-être» récupérer cette offrande des peines, ainsi dûment revue et corrigée par une «droite herméneutique».

Vouloir fuir ou supprimer la souffrance, ajoute Benoît XVI, c'est «s'enfoncer dans une existence vide», où se trouve «l'obscure sensation du manque de sens et de la solitude» :

> Ce n'est pas le fait d'esquiver la souffrance, de fuir devant la douleur, qui guérit l'homme, mais la capacité d'accepter les tribulations et de mûrir par elles, d'y trouver un sens par l'union au Christ, qui a souffert avec un amour infini. [*Spe salvi,* n°37].

Mais quel est ce «sens» ? Pourquoi le Christ a-t-il souffert ? Benoît XVI le tait. - Jésus-Christ a souffert pour expier nos péchés : voilà ce que la nouvelle religion rejette ; elle exclut absolument le trésor des mérites et des satisfactions surabondantes du Christ.

Au fond, Benoît XVI ne marque aucune repentance, il ne parvient toujours pas à accepter le mystère de la rédemption, le mystère du rachat par la souffrance. Les exigences de la justice divine lui font toujours peur ; il est victime de l'émotivité de son temps. Et cette émotivité passe pour un progrès, qui doit conduire la doctrine de la foi à «de nouvelles synthèses», comme disait le Concile :

> Le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive ; de là naît, immense, une problématique nouvelle, qui provoque à de nouvelles analyses et à de nouvelles synthèses [*Gaudium et spes*, n° 5, § 3].

Par là, l'Église s'ouvrait officiellement au marxisme. C'est fidèles à cet esprit du Concile que les théologiens de pointe embrassaient l'évolutionnisme de Teilhard de Chardin et relisaient existentiellement le mystère de la rédemption. Ainsi, l'évêque de Metz, Paul Schmitt, avait-il osé déclarer à Saint-Avold, en septembre 1967 :

> La mutation de la civilisation que nous vivons entraîne des changements non seulement dans notre comportement mais encore dans la conception que nous nous faisons tant de la création que du salut apporté par Jésus-Christ[1].

Et c'est en lecteur et disciple de Joseph Ratzinger dans sa *Foi chrétienne,* que l'évêque d'Arras, Gérard Huyghe, dans la catéchèse collective intitulée *Des Évêques disent la foi de l'Église,* osait écrire, en 1978 :

> Il ne faut pas se tromper de porte pour entrer dans le mystère de la souffrance de Jésus. On présente quelquefois ce mystère comme une simple (et affreuse) démarche juridique. Dieu (le Père !), ayant subi par le péché de l'homme une offense infinie (pourquoi ?), n'aurait accepté de pardonner à l'homme qu'après une «satisfaction» (quel mot horrible) infinie. [Suit une citation de *Foi chrétienne :* Dieu pouvait-il exiger la mort de son propre Fils ?] Dieu ne veut la mort de personne, ni comme châtiment, ni comme moyen de rachat. Que la mort soit entrée dans le monde par le péché, ce n'est pas le fait de Dieu.

Il n'y a qu'une seule porte pour l'ouvrir, une seule clef : l'amour. Ainsi, pouvons-nous écarter toute explication de la passion où le Christ ne serait pas profondément *solidaire* de la condition humaine [...], avec la condition de l'homme malheureux. [...] Cet amour rejoint l'homme, tout homme quel qu'il soit, fût-il bourreau, et change radicalement sa destinée.

---

[1] *Bulletin officiel de l'évêché de Metz,* 1er octobre 1967, cité par *Itinéraires,* n° 118.

Si l'on ne prend pas la clef de l'amour, on heurte le sens juste, la sensibilité droite et spontanée : comment pourrait-on s'ouvrir à un Dieu qui n'est pas un Père, qui n'aime pas, un Moloch qui attend sa ration de sang, de souffrances et de victimes ?[1]

Ainsi, l'herméneutique pratiquée par Joseph Ratzinger a empoisonné la catéchèse de la rédemption. Voyez comment un évêque allemand, Mgr Zollitsch prêche encore en mai 2009 la rédemption comme divine solidarité avec l'humanité malheureuse et blessée dans une émission télévisée[2]. Une semaine plus tard, il en esquisse une rétractation dans son bulletin diocésain. Mais Benoît XVI, pour sa part, n'en a toujours pas fait repentance.

LES LIMBES RÉVISÉS PAR L'HERMÉNEUTIQUE

L'interprétation ou *hérmènéia* des Pères, avons-nous vu, ne fait que prêter à la foi l'instrument de la philosophie de l'être, sans poser d'opinion philosophique ni autre à côté de la foi. Au contraire, l'herméneutique moderne argue de sentiments : elle pose en antithèse de la foi traditionnelle l'impression sentimentale de l'époque contemporaine et en infère des synthèses nouvelles».

Les limbes en sont la victime. La doctrine commune de l'Église, non définie, certes, mais admise communément, enseigne que les âmes des enfants morts sans baptême sont, en raison du péché originel dont elles n'ont pas été purifiées, privées de la vision béatifique de Dieu, mais qu'elles sont, en raison de leur absence de tout péché personnel, exemptes du feu de l'enfer, dans un état ou lieu appelé limbes.

Or, voici le point de départ du raisonnement herméneutique :

> Les parents [d'enfants morts sans baptême] ont beaucoup de chagrin [...] et on trouve de plus en plus difficile d'accepter que Dieu est juste et miséricordieux s'il exclut du bonheur éternel les enfants qui n'ont pas de péchés personnels, qu'ils soient chrétiens ou non chrétiens [sic][3].

La prémisse sentimentale s'amplifie en une assertion théologique qui cherche sa justification dans un texte scripturaire cité hors de son contexte :

> Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé (Rm 5, 20). C'est là l'enseignement absolu [sic] de l'Écriture ; mais la doctrine des limbes semble restreindre cette surabondance [n° 91].

Mais qu'en est-il des autres textes scripturaires qui affirment, *ad rem,* l'universalité du péché originel et la nécessité du baptême pour le salut ?

> La Tradition et les documents du magistère qui ont réaffirmé cette nécessité doivent être interprétés [n° 7].
>
> Une réflexion herméneutique est nécessaire sur la façon dont les témoins de la Tradition biblique [sic], les Pères de l'Église, le magistère, les théologiens ont lu et utilisé les textes bibliques [n° 10].

Autrement dit, l'*hérmènéia* traditionnelle est trop simpliste, elle a déduit trop abruptement les limbes de l'assertion que seul le baptême efface le péché originel. Il faut lui préférer l'herméneutique, dans laquelle la réaction du sujet croyant du 21e siècle à la parole de Dieu, sa «nouvelle réflexion» et son nouveau «rapport vital» avec elle aboutissent à une «synthèse de fidélité et de dynamisme» qui sera la «juste interprétation» (voir le discours du 22 décembre 2005).

Ainsi, l'herméneutique purifie l'*hémènéia* de sa naïveté primaire et l'enrichit des valeurs de ses réactions émotives - dont elle s'efforce de trouver un écho dans la Bible, en en citant des textes tirés hors de leur contexte ; une honte ! – C'est pourquoi le statut de la raison n'est pas du tout le même dans la lecture thomiste de la Révélation et dans sa relecture herméneutique. Dans la première, la raison, purifiée de toute subjectivité, est un pur *instrument* de l'explicitation de la foi ; dans la seconde, la raison, imprégnée de subjectivité, se pose en *partenaire* de la foi et lui impose ses lubies. A la place de verres grossissants, l'herméneutique préconise des verres teintés et déformants.

Or, la forme de ces verres, leur teinte, la lubie de cette raison sont fatalement la forme, la teinte, la lubie dominantes à l'époque. Cette lubie contemporaine n'est ni la science ni le scientisme, c'est le sentimentalisme.

O théologiens qui tordez les textes, esprits faux pleins d'astuce, émotionnels ennemis de la vérité, dégoulinants de sentiments et secs de foi ! Vous relisez et revisitez la Tradition de l'Eglise avec vos préjugés d'aujourd'hui et vous déclarez hautement que cette révision redécouvre «le patrimoine plus profond de l'Église». Vous devriez au contraire, dans la Tradition de l'Eglise, sa pratique constante et son enseignement invariant, trouver ce patrimoine, en dégager les hauts principes, et par eux condamner vos préjugés d'aujourd'hui.

LA MORT, UN REMÈDE

Traditionnellement, la mort est la séparation de l'âme et du corps et la fin de la vie humaine sur terre : elle est le plus grand mal temporel, celui qui est le plus à craindre. La mort n'est pas contre nature, puisque tout être composé est dissoluble et que Dieu n'en préservait nos premiers parents, dans le paradis terrestre, que par un don gratuit préternaturel. Mais elle est, de fait, la peine du péché : «De l'arbre de la connaissance du bien et du mal, avait prescrit Dieu à Adam, ne mange pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort» (Gn 2, 17).

Cette vision de la mort doit être révisée par l'existentialisme. Un sermon de saint Ambroise, son seul sermon existentialiste, tombe à pic :

> La mort, y dit l'évêque de Milan, n'était pas naturelle, mais elle l'est devenue ; car au commencement, Dieu n'a pas créé la mort ; il nous l'a donnée comme un remède [...] à cause de la transgression ; la vie des hommes commença à être misérable dans le travail quotidien et dans des pleurs insupportables. Il fallait mettre un terme à son

---

[1] *Des Evêques disent la foi de l'Église,* Paris, Cerf, 1978, p. 229-230.
[2] Voir le *Mitteilungsblatt* de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X, Stuttgart, mai 2009.
[3] *Espérance de salut pour les enfants morts sans baptême,* Réflexions de la Commission théologique internationale, publiées par autorisation orale de Benoît XVI en avril 2007, n° *2.*

malheur, afin que la mort lui rendît ce que la vie avait perdu[1].

De fait, l'Ecclésiastique (le Siracide), affirme que «mieux vaut la mort qu'une vie d'amertume, et l'éternel repos qu'une souffrance continuelle» (Si 30, 17). – Encore faut-il que soit mérité l'éternel repos, dont l'ennemi, comme celui de la vie, est le péché.

Et Benoît XVI de souligner le paradoxe existentialiste de la mort :

> D'une part, nous ne voudrions pas mourir [...], d'autre part nous ne désirons même pas cependant continuer à exister de manière illimitée, et même la terre n'a pas été créée dans cette perspective *[Spe salvi,* n°11].

Je dirais que ce paradoxe n'existe pas. Pourvu que ce soit sans de trop grandes infirmités, quel homme ne désire pas continuer à vivre ? Le paradoxe est faux parce qu'il omet de mentionner que la mort est le salaire du péché : «*stipendium enim peccati mors*» (Rm 6, 23). Sans doute, est-il plus positif de voir la mort comme le remède à notre temporalité que comme une sanction de notre malice. La religion en est rendue plus acceptable par notre génération fragile. Mais pourquoi nous cacher que Jésus, par la croix, a fait de la mort un remède, un vrai : l'expiation du péché ?

LA VIE ÉTERNELLE, IMMERSION DANS L'AMOUR

La vie éternelle, enseigne Benoît XVI, n'est pas «une vie interminable», idée «qui fait peur» ; elle est, comme dit saint Augustin, «la vie bienheureuse». En quoi consiste-t-elle ?

> Il s'agirait, explique Benoît XVI, du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps - l'avant et l'après - n'existe plus [...], une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie [*Spe salvi,* n° 12].

Pourquoi ce conditionnel «il s'agirait» ? Qu'est-ce que cet «océan de l'amour infini» ? Qu'est ce que cette «immensité de l'être» ? On n'est pas très rassuré par ces images ni par leurs dimensions. C'est seulement à la page suivante que nous apprenons que le ciel, c'est «vivre avec Dieu pour toujours». - Il est vrai que la vie éternelle, commencée sur terre par la grâce sanctifiante, est une vie avec Dieu ; mais qu'y a-t-il de changé au ciel ? Est-ce seulement le «pour toujours»?

Benoît XVI ne se sent même pas capable, sinon de donner une définition du ciel, du moins d'en donner une description exacte ! Pourquoi nous tait-il que la vie du ciel, c'est la vision de Dieu lui-même, la vision faciale de Dieu, de Dieu vu face à face, «*facie ad faciem*» (1 *Co* 13, 12), c'est-à-dire sans intermédiaire créé ? C'est saint Jean, l'Apôtre de l'amour, qui enseigne : «Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est» (1 Jn 3, 2). Saint Paul explique qu'à la foi, connaissance «en énigme, comme dans un miroir» (1 Co 13, 12), succédera la vision immédiate de Dieu. C'est cette vue qui béatifiera l'âme des élus.

Mais peut-être cette vue est-elle trop précise pour l'esprit de Benoît XVI, récalcitrant à toute définition ? En tout cas, le pontife précise une condition préalable de la vie bienheureuse : c'est de ne pas vivre isolément des autres, comme l'a montré Henri de Lubac, dit-il. A partir des Pères, Lubac aurait prouvé que «le salut a toujours été considéré comme une réalité communautaire» [*Spe salvi,* n° 14].

[La vie bienheureuse] présuppose donc l'exode de la prison de son propre moi, parce que c'est seulement dans l'ouverture de ce sujet universel [les autres] que s'ouvre aussi le regard sur la source de la joie, sur l'amour lui-même, sur Dieu [*Spe salvi,* n° 14].

LE SALUT COLLECTIF SELON HENRI DE LUBAC

Le théologien français mis à l'honneur par *Spe salvi* a en effet réinterprété le dogme «hors de l'Eglise, point de salut» en invoquant un salut collectif : point de salut pour l'individu sans une communauté de salut. Cela resterait assez traditionnel. Mais il n'y a pas que cela. Point ne sera besoin que chacun des infidèles entre un beau jour dans le sein de l'Eglise, il suffit que tous et chacun d'eux fassent partie de l'humanité qui est en voie d'unité grâce au christianisme :

> Comment donc y aurait-il un salut pour les membres, si par impossible le corps n'était pas lui-même sauvé ? Mais le salut pour ce corps – pour l'humanité – consiste à recevoir la forme du Christ, et cela ne se fait que par le moyen de l'Eglise catholique. [...] N'est-ce pas elle, enfin, qui a charge de réaliser, pour autant qu'ils s'y prêtent, l'unification spirituelle de tous les hommes ? Ainsi, cette Eglise, qui en tant que corps invisible du Christ s'identifie au salut final, en tant qu'institution visible et historique est le moyen providentiel de ce salut. «En elle seule se refait et se recrée le genre humain» (S. Augustin, ep. 118, n° 33, PL 33, 448)[2].

Saint Augustin ne parle pourtant pas d'unité du genre humain mais de sa recréation, c'est plus qu'une nuance. Est-ce que le père de Lubac estime plus facile d'imprimer la forme du Christ dans la collectivité de l'humanité, que de l'imprimer par le baptême dans chacune des milliards d'âmes à sauver ? Ce serait une brillante solution platonique.

Une autre solution, plus élégante, est proposée par le jésuite sulfureux : chacun des milliards d'êtres humains a eu et a encore son rôle dans la préparation évangélique des siècles, malgré les tâtonnements «de recherche, d'élaboration pénible, d'anticipations partielles, de justes inventions naturelles et de solutions encore imparfaites» (p. 172). Ces pierres vivantes de l'échafaudage de l'édification du corps du Christ ne seront pas rejetées une fois l'édifice achevé» (p. 172) :

> Providentiellement indispensables à l'édification du Corps du Christ, les «infidèles» doivent bénéficier à leur manière des échanges vitaux de ce Corps. Par une extension du dogme de la communion des saints, il semble donc juste de penser que, bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes placés dans les conditions normales du salut, ils pourront néanmoins obtenir ce salut en vertu des liens mystérieux qui les unissent aux fidèles. Bref, ils pourront être sauvés parce qu'ils font partie intégrante de l'humanité qui sera sauvée[3].

---

[1] *Homélie sur la mort de son frère Saturus,* II, 47, *CSEL* 73, 274, cité par Benoît XVI, *Spe salvi,* n° 10

[2] H. de LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme,* Cerf, 1938, p. 164-165.

[3] H. de LUBAC, *Catholicisme,* p. 173.

Ce n'est plus du platonisme, c'est de la théologie-fiction : à l'imaginaire préparation évangélique dans le paganisme, on attribue une vertu méritoire de la grâce en faveur des obscurs artisans de cette préparation. Mais la récompense d'une élaboration imaginaire peut-elle être autre chose qu'une grâce imaginaire ?

Le souci sentimental d'élargir la porte du salut, parce que l'Église se fait petit troupeau, fait vagabonder la raison dans l'imaginaire. Une tentative semblable est faite par Benoît XVI pour raccourcir les peines du purgatoire. Voyons.

UN PURGATOIRE RACCOURCI

Benoît XVI accueille «l'idée vétéro-juive d'une condition intermédiaire entre la mort et la résurrection», c'est un état «où la sentence manque encore» et où les âmes «subissent déjà une punition [...] ou au contraire jouissent déjà de formes provisoires de béatitude» [*Spe salvi,* n° 45].

C'est tout simplement répéter l'erreur du pape Jean XXII condamnée *ex cathedra* par son successeur Benoît XII, définissant que les âmes des justes, «aussitôt après leur mort et la purification [...] pour celles qui en auraient besoin, [...] ont été, sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ, réunis dans la compagnie des saints anges»[1].

> Dans cet état [intermédiaire], poursuit Benoît XVI, sont possibles des purifications et des guérisons qui rendent l'âme mûre pour la communion avec Dieu. L'Église primitive a repris ces conceptions, à partir desquelles ensuite, dans l'Eglise occidentale [il veut dire catholique], s'est développée petit à petit la doctrine du purgatoire [*Spe salvi,* n° 45].

A cette hérésie de l'état intermédiaire (mélange du *shéol* vétéro-juif et des limbes des patriarches) et à cette théorie d'une origine vétéro-juive du purgatoire, Benoît XVI propose une alternative moderne, qui, décidément lui plaît mieux :

> Certains théologiens récents sont d'avis que le feu qui brûle et en même temps sauve serait le Christ lui-même, le Juge et Sauveur. La rencontre avec lui est l'acte décisif du jugement ; devant son regard s'évanouit toute fausseté. C'est la rencontre avec lui qui, nous brûlant, nous transforme et nous libère pour nous faire devenir vraiment nous-mêmes [*Spe salvi,* n° 47].

Point n'est question d'une dette rémanente à acquitter, ni d'une peine temporelle à purger, on ignore de quelle purification il s'agirait : serait-ce du péché ? Quoi qu'il en soit, c'est une libération pour redevenir soi-même, c'est une transformation existentialiste :

> Le regard du Christ, le battement de son cœur nous guérissent grâce à une transformation certainement douloureuse, «comme par le feu», comme dit saint Paul (1 Co 3, 12-15). Cependant c'est une heureuse souffrance, dans laquelle le saint pouvoir de l'amour nous pénètre comme une flamme [*Spe salvi,* n° 47].

Je croyais que la souffrance du purgatoire était d'abord une certaine peine du dam : le retard à l'accès à la vision béatifique, et en outre une peine du feu *infligée* par Dieu pour purifier l'âme de ses attaches désordonnées à la créature. Cette explication, qui concorde tellement avec la nature du péché - aversion de Dieu et adhésion à la créature -, est-elle trop claire pour Benoît XVI ? C'est simplement que le feu *de l'amour* est plus valorisant, pour consumer «la saleté» de l'âme, qu'un feu *infligé* par le souverain juge ! Le purgatoire en devient assez sympathique, puisque le même feu de l'amour y consume, comme sur terre, les souillures de l'âme. - Pourtant les saints ne sont pas de cet avis, ils ont la foi, et ils soutiennent, comme sainte Thérèse de Lisieux, que «le feu de l'amour est plus sanctifiant que le feu du purgatoire» : ce n'est donc pas le même feu.

Certes, l'avantage de la théorie patronnée par le pontife est que cette purification instantanée par le regard du Christ raccourcit énormément le purgatoire, au regard de notre génération pressée. Voilà un christianisme commode. Voilà une religion «plus facile», comme la concevait un réformateur anglais. Voilà le «règne de Dieu», dirait Kant, «là où la *foi d'Eglise* est dépassée et remplacée par la *foi religieuse, à* savoir par la simple foi rationnelle»[2]. Du reste, ajoute Kant, «si le christianisme devait cesser d'être aimable [...], on verrait nécessairement [...] l'aversion et la révolte soulever contre lui le cœur de la majorité des hommes»[3]. (Textes cités par *Spe salvi,* n°19, sans que le pontife remarque que Kant la justifie et, ce faisant, le condamne).

Benoît XVI précise cependant quelque chose sur cet instant du purgatoire :

> La durée de cette brûlure qui transforme, nous ne pouvons la calculer avec les mesures chronométriques de ce monde. Le moment transformant de cette rencontre échappe au chronométrage terrestre. C'est le temps du cœur, le temps du passage à la communion avec Dieu dans le corps du Christ [*Spe salvi,* n° 47].

Donc, c'est confirmé, le purgatoire est un moment, un passage. Plus n'est question qu'on reste «au purgatoire jusqu'à la fin du monde», comme l'avait osé dire Notre-Dame à Lucie de Fatima, le 13 mai 1917, d'une certaine Amélia[4]. Décidément, cette religion nouvelle est plus rassurante.

UN JUGEMENT PARTICULIER HUMANISTE

> Le jugement de Dieu est espérance, affirme Benoît XVI : aussi bien parce qu'il est justice que parce qu'il est grâce. S'il était seulement grâce qui rend insignifiant tout ce qui est terrestre, Dieu resterait pour nous un débiteur

---

[1] *Mox post mortem et purgationem (...) in illis qui purgatione hujusmodi indigehant (...) sunt et erunt in cœlo, coelorum regno et paradiso cœlesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio aggregatæ.* (DS 1000).

[2] Emmanuel KANT, *La Victoire du principe bon sur le mauvais et la fondation d'un royaume de Dieu sur terre* (1792), dans *Œuvres philosophiques,* Gallimard, La Pléiade, t. 3, 2003, p. 140.

[3] Emmanuel KANT, *Das Ende aller Dinge* - La fin de toutes choses (1795), dans *Œuvres philosophiques,* Gallimard, La Pléiade, t. 3, 2003, p. 324-325.

[4] Voir *Lucie raconte Fatima,* DDB-Résiac, 1981, p. 159.

de la réponse à la question concernant la justice. S'il était pure justice, il pourrait n'être à la fin pour nous tous qu'un motif de peur [*Spe salvi*, n° 47].

Je regrette de contredire ces réflexions qui semblent être de bon sens. Non, si la justice divine est désirable, c'est parce qu'elle récompense non pas le «terrestre», mais nos mérites, c'est-à-dire nos bonnes œuvres accomplies en état de grâce. Mais précisément Benoît XVI ne croit pas au mérite :

> Le règne de Dieu est un don, et justement pour cela il est grand et beau, et il constitue la réponse à l'espérance. Et nous ne pouvons pas – pour utiliser la terminologie classique – «mériter» le ciel grâce à «nos bonnes œuvres». Il est toujours plus que ce que nous méritons. [...] Cependant, avec toute notre conscience de la «plus-value» du «ciel», il n'en reste pas moins toujours vrai que notre agir n'est pas indifférent devant Dieu [*Spe salvi,* n° 35].

Que l'on se souvienne de l'anathème du concile de Trente :

> Si quelqu'un dit que l'homme justifié, par ses bonnes œuvres, ne mérite pas vraiment [...] la vie éternelle [...], qu'il soit anathème[1].

De même, si la justice divine du jugement «nous fait peur», ce n'est pas parce qu'elle pourrait être «pure justice», mais bien parce qu'elle peut nous infliger des peines, la peine éternelle à ceux qui meurent en état de péché mortel et des peines de purgatoire pour les autres.

Mais toutes ces distinctions dépassent Benoît XVI, comme on va encore le constater ; sa théologie est raccourcie et embrumée, la distinction entre le naturel et le surnaturel est trop grosse et trop claire à son œil.

L'OPTION FONDAMENTALE, ÉCONOMIE DU PÉCHÉ MORTEL

Selon la doctrine traditionnelle de la foi, en effet, par un seul péché mortel, l'âme perd la grâce sanctifiante (DS 1544) et mérite l'enfer éternel ; tandis que le péché véniel ne mérite qu'une peine temporelle et peut être expié par toute bonne oeuvre.

Cette distinction, toutefois, n'est pas conforme au sentiment de nos contemporains. (A qui la faute ? – Au clergé conciliaire !) Ils estiment que, mis à part les criminels de guerre et les auteurs de génocides, chez qui «tout est mensonge» et qui ont «vécu pour la haine», et mis à part les saints «qui se sont laissés totalement pénétrer par Dieu» et ont été «totalement ouverts au prochain», il y a «la normalité», celle de «la plupart des hommes», en qui le bien et le mal sont présents à la fois et parfois le mal plus que le bien. Mais malgré cela :

> Au plus profond de leur être demeure une ultime ouverture intérieure à la vérité, à l'amour, à Dieu. Cependant dans les choix concrets de vie, elle est recouverte [...] de compromis avec le mal. Beaucoup de saleté recouvre la pureté, dont cependant la soif demeure et qui, malgré cela, émerge toujours de nouveau de toute la bassesse et demeure présente dans l'âme [*Spe salvi,* n° 46].

Dans cette théorie, il n'y a plus d'homme juste ni d'homme injuste (théologiquement), plus d'état de grâce ni d'état de péché mortel. Tout péché ou état de péché laisse place au salut, pourvu que soit gardée l'option fondamentale pour Dieu, par «la soif de pureté», «l'ouverture intérieure à la vérité, à l'amour, à Dieu». Dans ce cas, «l'expérience chrétienne construite sur Jésus-Christ» est un «fondement qui ne peut plus être enlevé» (n° 46). Une telle âme pourra être sauvée en passant par le feu qui consume les mauvaises œuvres *(Ibid.,* 1 Co 3, 12).

En fin de compte, Benoît XVI réédite l'erreur protestante de «l'homme à la fois juste et pécheur». Il réédite aussi la théorie pourtant condamnée par son prédécesseur Jean-Paul II dans l'encyclique *Veritatis splendor* (n° 63-68), celle de l'option fondamentale bonne, qui empêcherait que les choix particuliers peccamineux ne rompissent la relation à Dieu. Contre cette erreur, Jean-Paul II réaffirmait la distinction entre péché mortel et péché véniel (VS 69-70). Décidément, la religion de Benoît XVI est plus commode.

L'ENFER, ÉTAT D'ÂME

«L'enfer, c'est les autres», disait Jean-Paul Sartre. Benoît XVI prend le contre-pied de cet égoïsme diabolique. L'enfer, c'est l'égoïsme irrévocable, celui de ceux qui «ont détruit totalement en eux le désir de la vérité et la disponibilité à l'amour». Il explique :

> Dans de semblables individus, il n'y aurait plus rien de remédiable et la destruction du bien serait irrévocable : c'est ce qu'on indique par le mot enfer [*Spe salvi,* n° 45].

Il y a équivoque. Il faudrait préciser que celui qui est en état de péché mortel se trouve déjà en état de damnation, mais que cette damnation n'est irrévocable qu'après la mort. C'est alors l'enfer, lieu et état des âmes damnées, à la fois par leur faute et par la sentence du juste Juge. Si cette distinction manque, on reste dans l'équivoque en mélangeant l'état de damnation révocable du pécheur et l'état et lieu de damnation irrévocable de l'enfer.

Et faute de savoir de quoi on parle, on met l'enfer au conditionnel : ce «serait» l'état d'un homme irrémédiablement fermé à la vérité et replié sur lui-même. C'est inquiétant pour les égoïstes que nous sommes tous, mais qui est totalement égoïste ? En somme, qui peut être vraiment en enfer ? De toute façon, l'enfer est un état d'âme.

Fruit de son herméneutique, la religion de Benoît XVI est une religion qui se présente comme plus aimable, mais c'est une religion au conditionnel.

POSTFACE - CHRISTIANISME ET *LUMIÈRES*

[1] Concile de Trente, session VI, chapitre 16, can. 32, DS 1582.

UN ÉQUILIBRE FRAGILE

J'ai mentionné le souhait émis par Benoît XVI, après son retour de Turquie, le 22 décembre 2006, devant les membres de la curie romaine, de voir l'Islam faire son aggiornamento à l'aide des *Lumières,* un processus effectué dans l'Eglise par Vatican II, «au terme d'une longue et difficile recherche», avoue le pontife, qui explique :

> Il s'agit de l'attitude que la communauté des fidèles doit adopter face aux convictions et aux exigences qui s'affirment dans la philosophie des *Lumières.*
>
> D'une part, nous devons nous opposer à la dictature de la raison positiviste, qui exclut Dieu de la vie de la communauté et de l'organisation publique, privant ainsi l'homme de ses critères spécifiques de mesure.
>
> D'autre part, il est nécessaire d'accueillir les véritables conquêtes de la philosophie des *Lumières,* les Droits de l'homme et en particulier la liberté de la foi et de son exercice, en y reconnaissant les éléments essentiels également pour l'authenticité de la religion[1].

Laissant au lecteur le soin d'apprécier la justesse du libre exercice des «fois», l'avantage de «l'authenticité» de l'Islam, et le degré de réalisme de l'ouverture de l'Islam aux *Lumières* plutôt que la conversion des musulmans à la vraie Lumière «qui éclaire tout homme» (Jn 1, 9), je considérerai la nature de l'accueil, par l'Eglise de Vatican II, de la quintessence des *Lumières :* les Droits de l'homme. Cet accueil, Joseph Ratzinger le décrivait naguère comme une «acquisition» et un «équilibre» :

> Le problème des années soixante était d'acquérir les meilleures valeurs exprimées de deux siècles de culture «libérale». Ce sont en fait des valeurs qui, même si elles sont nées en dehors de l'Eglise, peuvent trouver leur place, épurées et corrigées, dans sa vision du monde. C'est ce qui a été fait. Mais il faut avouer que des espoirs sans doute trop ingénus ont été déçus. Il s'agit de trouver un nouvel équilibre[2].

Ce texte est une citation implicite du texte d'Yves Congar que j'ai donné dans mon introduction, j'y renvoie le lecteur. Le père Congar proposait dès 1938 (et dans son ouvrage de 1950 pour une «vraie réforme dans l'Église»[3]), l'assimilation par le christianisme des «apports valables» du monde moderne, après que l'Eglise les ait «décantés et au besoin purifiés». C'est ce qu'a tenté le Concile, mais en fait de synthèse n'a-t-on pas assisté à un équilibre instable et non encore atteint ? Qui dit en effet équilibre ne suppose-t-il pas un rapport de forces entre deux antagonistes ?

C'est ce qui me semble ressortir d'une conférence de Joseph Ratzinger traitant précisément d'une mutuelle purification et d'une corrélation du christianisme et des *Lumières*[4]. – Je résume ce texte.

1. – D'une part, la religion ferait entendre raison à la raison positiviste en lui faisant admettre, en science comme en politique, «le défi et la chance de la foi en Dieu, lequel est en personne la Raison créatrice de l'univers»[5]. On ne demanderait même pas à la raison positiviste d'accepter le droit naturel – dont le législateur est Dieu, auteur de la nature humaine :

> Cet instrument [estime J. Ratzinger] s'est malheureusement émoussé, et c'est pourquoi je préfère ne pas m'appuyer sur lui dans ce débat.
>
> L'idée du droit naturel présupposait un concept de la nature où nature et raison s'interpénètrent, où la nature elle-même est rationnelle. Cette vision de la nature s'est effondrée lorsque la théorie de l'évolution a triomphé. La nature en tant que telle ne serait pas rationnelle, même s'il y a en elle des comportements rationnels. Voilà le diagnostic qui nous est adressé à partir de ce moment-là, et qu'il semble aujourd'hui impossible de contredire [p. 25].

Mais la nature humaine n'est-elle pas rationnelle pour Dieu qui l'a conçue et lui a fixé ses fins ? N'est-t-elle pas rationnelle pour l'homme, qui, par sa raison naturelle, appréhende ses inclinations naturelles comme bonnes et donc comme des fins à atteindre par son action ?[6]

Il faut croire que Joseph Ratzinger est inapte à tenir une telle argumentation, non pas tant qu'il adopte l'antithèse évolutionniste qu'il pose, mais parce qu'il refuse l'idée de finalité et la notion de cause finale.

Cependant, il consent à admettre comme un fond de droit naturel que seraient les Droits de l'homme :

> Comme élément ultime du droit naturel, qui voudrait être au plus profond un droit raisonnable - en tout cas dans les temps modernes -, sont restés en place les Droits de l'homme. Ils sont incompréhensibles sans le présupposé que l'homme en tant qu'homme, de par sa simple appartenance à l'espèce «homme», est sujet de droits, que son être lui-même porte en soi des valeurs et des normes - qu'il s'agit de découvrir et non d'inventer [p. 25].

Mon lecteur s'indignera, j'espère, de cette «espèce homme» sans nature connaissable, qui sert de fondement non à des droits (à ce qui est *droit,* parce que cela convient à la *nature* humaine et à ses *fins),* mais de fondement à un «sujet de droits», qui dit seulement «j'ai droit», sans savoir d'abord à quoi il a droit ni de qui il tient ce «j'ai droit». Il s'indignera aussi de ces «valeurs» qui, sans être l'ordre dû à la fin convenable à la nature, sont quand même «des valeurs tenant par elles-mêmes, issues de l'essence de l'humain et donc inviolables par tous ceux qui possèdent cette essence» (p. 21). Il s'indignera enfin de ces «normes» qui n'ont apparemment pas d'auteur, même pas ce Dieu qui est pourtant «la Raison créatrice de l'univers». Il s'indignera enfin de ce que ces «valeurs et normes» doivent être, selon Joseph Ratzinger, complétées, limitées par une liste des «devoirs de l'homme». Est-ce le décalogue ? Au lieu que les normes du droit naturel découlent naturellement des commandements de Dieu, on aurait des devoirs de l'homme antagonistes et régulateurs de

---

[1] *DC* n° 2373, 4 février 2007, p. 108.
[2] J. RATZINGER, *Pourquoi la foi est en crise,* entretien avec Vittorio Messori, *Jesus,* novembre 1984. p. 72.
[3] Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Paris, Cerf, 1950, p. 345-346.
[4] J. RATZINGER, «Démocratie, droit et religion» in *Les Fondements prépolitiques de l'État démocratique, Dialogue avec Jürgen Habermas,* Munich, 19 janvier 2004, traduction de Jean-Louis Schlegel, dans la revue *Esprit,* juillet 2004, p. 5-28.
[5] Discours du 22 décembre 2006 à la curie, DC n° 2373, 4 février 2007, p. 107.
[6] Voir I-II, q. 94, a. 2.

ses droits :

> Peut-être faudrait-il aujourd'hui compléter la doctrine des Droits de l'homme par une doctrine des *devoirs* de l'homme et des *limites* de l'homme, et voilà qui pourrait malgré tout aider à renouveler la question de savoir s'il ne pourrait y avoir une raison de la nature et donc un droit raisonnable [...]. Pour les chrétiens, ils auraient affaire à la création et au Créateur. Dans le monde indien, cela correspondrait à la notion de *dharma,* à la causalité interne de l'être ; dans la tradition chinoise, c'est l'idée des ordres célestes [p. 25].

Le Créateur n'est-il plus le législateur suprême unique de la nature ? Est-il seulement le gendarme des Droits de l'homme ? Entre la foi chrétienne (ou les autres traditions religieuses) et les *Lumières* (et leurs Droits de l'homme), l'assimilation rêvée par Yves Congar, l'acquisition souhaitée par Joseph Ratzinger, l'équilibre appelé par Benoît XVI s'avère être un bras de fer.

2. – D'autre part, le christianisme (tout comme les religions) – guéri de ses «pathologies» (p. 27) par la purification de sa tendance à être, au lieu d'une force de salut, «une force archaïque et dangereuse qui édifie de faux universalismes [le règne du Christ, ou le *jihad]* et fomente ainsi l'intolérance et le terrorisme» (p. 22) –, entérinerait les Droits de l'homme, dûment purifiés et limités, comme «la traduction des convictions codées de la foi chrétienne dans le langage du monde sécularisé», selon l'expression de Jürgen Habermas dans le même dialogue[1].

RÉGÉNÉRATION MUTUELLE ET CORRÉLATION POLYPHONIQUE

En résumé, Joseph Ratzinger déclare : «Je me sens en large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas sur une société postséculière, sur la volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation de la part de chacun» ; il s'explique :

> - Il y a des pathologies extrêmement dangereuses dans les religions, elles rendent nécessaire de considérer la lumière divine de la raison [sic] comme une sorte d'organe de contrôle que la religion doit accepter comme un organe permanent de purification et de régulation [...]
>
> Mais il existe aussi des pathologies de la raison [...], une *hubris* (fureur) de la raison, qui n'est pas moins dangereuse [...] : la bombe atomique, l'homme comme produit. C'est pourquoi en sens inverse, la raison aussi doit être rappelée à ses limites et apprendre une capacité d'écoute à l'égard des grandes traditions religieuses de l'humanité. [...]
>
> Kurt Hubner a récemment formulé une exigence similaire et déclaré qu'avec une telle thèse il n'était pas question d'un «retour à la foi», mais d'une «libération par rapport à un aveuglement historique, qui considère que [la foi] n'a plus rien à dire à l'homme moderne du fait qu'elle s'opposerait à son idée humaniste de la raison, de *l'Aufklärung* et de la liberté». Je parlerais donc volontiers d'une forme nécessaire de corrélation entre raison et foi, raison et religion, appelées à une purification et à une régénération mutuelles. [...]
>
> [Quant aux autres composantes culturelles ou religieuses], il est important de les intégrer dans une tentative de corrélation polyphonique, où elles s'ouvriront elles-mêmes à la complémentarité essentielle entre raison et foi. Ainsi, pourra naître un processus universel de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues ou intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous les hommes [sic], gagneront une nouvelle force de rayonnement. Ce qui maintient ensemble le monde retrouvera de la sorte une vigueur nouvelle [p. 27-28].

Ainsi, l'herméneutique de Benoît XVI va beaucoup plus loin que ce que j'en avais discerné au départ : plus qu'une relecture, elle est une régénération ; et elle déborde les seuls rapports de la religion catholique avec la rationalité occidentale. Elle consiste d'abord en une purification mutuelle de la foi et de la raison, qui corrigerait la dérive intolérante de la première et l'autonomie aveugle de la seconde. Elle comporterait ensuite une régénération mutuelle de la foi et de la raison, qui enrichirait la foi des valeurs libérales, dûment limitées, de la raison des *Lumières* et qui gagnerait la raison à l'écoute de la foi dûment décodée et transcrite en langage sécularisé. Et ce processus s'étendrait universellement à toutes les fois religieuses et à toutes les rationalités.

Sans réaliser un unique *éthos* mondial (p. 27), on donnerait ainsi vigueur aux valeurs qui font tenir le monde.

Ne semble t-il pas à mon lecteur que ce qui maintient le monde, ce ne sont ni les «valeurs» de Max Scheler, ni l'homme «sujet de droits» des *Lumières,* mais Jésus-Christ, auteur, réformateur et élévateur de l'humaine nature ? «De fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui est déjà posé, savoir Jésus-Christ» (1 Co 3, 11). Devant cette conviction que donne la foi chrétienne, toute la construction équilibriste d'un théologien en chambre – *salva reverentia* – s'écroule comme un château de cartes, comme s'écroulera le Nouvel Ordre Mondial qu'elle veut servir. A la raison sécularisée, la foi n'a qu'une seule vraie parole : «*Omnia instaurare in Christo* (tout ramener au chef, le Christ)» (Ep 1, 10).

REMERCIEMENTS

En terminant cette étude, je remercie mes confrères les abbés Benoît de Jorna et Jean-Michel Gleize de leur intellectuelle émulation, tant métaphysique qu'ecclésiologique, qui m'a fourni des idées et des documents précieux. Je remercie de même le père Jean-Dominique Favre de son secours en philosophie allemande et l'abbé François Knittel de ses travaux d'éthique que j'ai pillés sans vergogne ; l'abbé Renaud de Sainte-Marie de sa thèse de maîtrise de philosophie sur le *Rôle du bien sensible dans la représentation et l'obtention du bien moral chez saint Thomas d'Aquin et Kant* (Institut universitaire Saint-Pie X, juin 2006) ; l'abbé Alain Lorans pour son «Analyse» du discours du 22 décembre 2006, dans *DICI,* n° 148, 13 janvier 2007, p. 11-12, que j'ai copiée ; l'abbé Dominique Bourmaud pour son ouvrage *Cent ans de modernisme : Généalogie du Concile Vatican II, Clovis,* 2003, et son article *Karl Rahner, fils du modernisme,* dans *Fideliter* n° 179, septembre-octobre 2007, p. 29 ; l'abbé Christian Thouvenot pour son article *La foi selon Joseph Ratzinger,* paru

[1] Voir J. RATZINGER, discours du 22 décembre 2006, DC 2373, p. 107.

dans le même numéro de *Fideliter,* p. 32 ; l'abbé Xavier Beauvais pour son article sur la foi moderniste contemporaine paru dans *Le Chardonnet,* n° 236, mars 2008, d'après Marcel De Corte ; l'abbé Grégoire Celier pour ses conseils méthodologiques ; et le père Pierre-Marie de Kergorlay pour les importantes corrections qu'il m'a suggérées.

Grâce à ce que j'ai appris d'eux tous à l'école de saint Thomas d'Aquin, je puis oser dire avec le sage roi Salomon : «La sagesse que j'ai apprise sans feinte, je la communique sans envie, et je ne cache pas ses trésors» (Sg 7, 13).